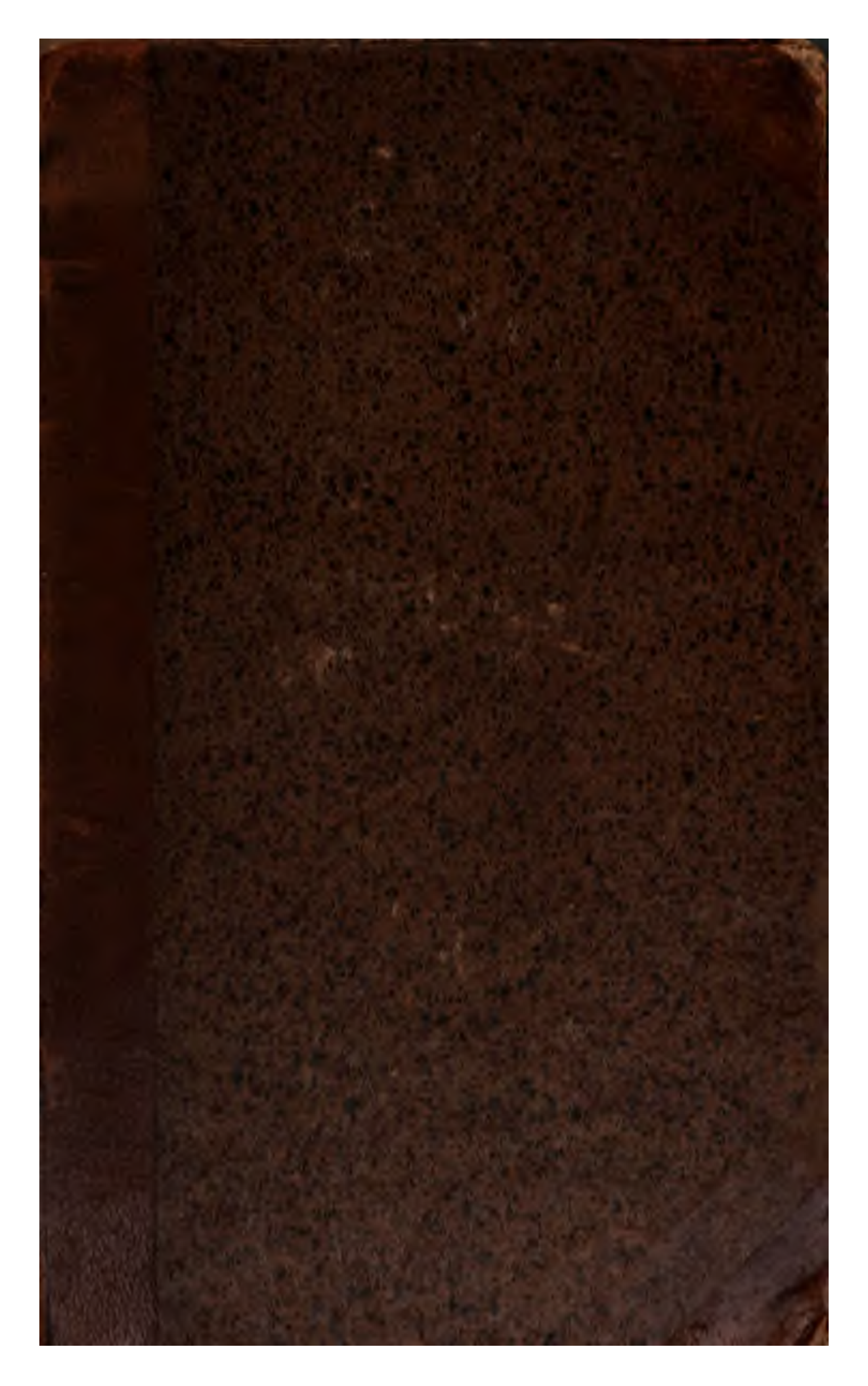
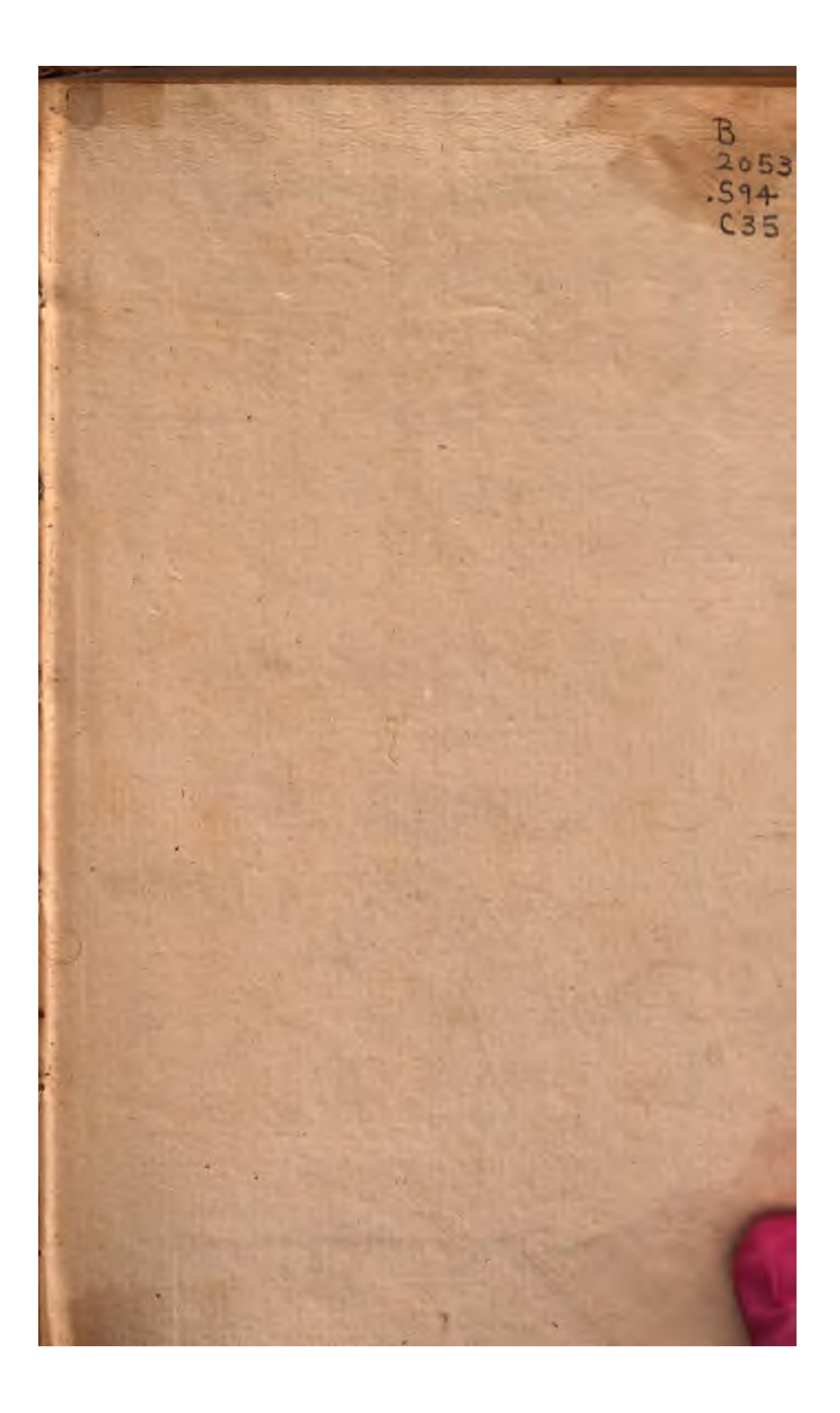


Present de Mr Castiglion reçu
de Berlin le 20 Juin 1771 .. —
Seigneux de Correvon.







OBSERVATIONS
SUR LE LIVRE
INTITULÉ
SYSTÊME
DE LA NATURE.

PAR

M. J. DE CASTILLON.

Docteur en Droit & en Philosophie, de l'Académie Royale des Sciences & Belles-Lettres de Berlin, des Sociétés Royales de Londres, de Göttingue, de Harlem, de l'Institut de Bologne, &c.



A BERLIN,

Chez G. J. DECKER, Imprimeur du Roi.

1771.

Desine quapropter novitate exterritus ipsa
Despuere ex animo rationem; sed magis acri
Judicio perpende, & , si tibi vera videtur,
Dede manus, aut, si falsa est, accingere contra.

Lucr. lib. II. v. 1039 - - 1042.

Si les *principes* de l'Athée *sont étranges & inusités, c'est une raison de les examiner avec plus de rigueur; s'il a dit vrai, s'il a démontré, que l'on se rende à l'évidence; s'il s'est trompé quelque part, que l'on distingue le vrai du faux.*

Syst. de la Nat. Part. II. pag. 373.

A

LEURS EXCELLENCES

DU

PETIT ET GRAND CONSEIL

DE LA VILLE ET REPUBLIQUE

DE BERNE.

ILLUSTRES, HAUTS,

PUISSANS, ET SOUVERAINS

SEIGNEURS

Le petit ouvrage que je prends la liberté d'offrir à VOS EXCELLENCES, est destiné à défendre contre les sophismes d'un Auteur artificieux & subtil la supériorité de la nature humaine, l'existence de Dieu, la vérité de la religion naturelle, & par conséquent l'excellence de la religion révélée qui en est la perfection.

VOS EXCELLENCES sont par leurs vertus & par la douceur de leur gouvernement l'honneur du genre humain, & sont par leurs lumieres & par leur zele un ferme appui du vrai Christianisme.

Pouvois-je choisir à mon livre des Protecteurs plus convenables; & pouvois-je

trouver une occasion plus favorable pour rappeller à VOS EXCELLENCES le souvenir d'un de leurs fidelles sujets?

C'est avec ces sentimens joints à ceux d'une vive reconnoissance pour les bienfaits dont VOS EXCELLENCES m'ont honoré pendant mon sejour dans leurs heureux états, que je suis avec un profond respect,

ILLUSTRES, HAUTS, PUISSANS, ET SOUVERAINS SEIGNEURS,

DE VOS EXCELLENCES,

à Berlin, le 25. Avril 1771.

Le très-humble & très-obéissant Serviteur,

I. DE CASTILLON.

EXTRAIT

Des Regiſtres de l'Académie Royale des Sciences & Belles-Lettres de Berlin.

Meſſieurs les Académiciens nommés pour examiner les *Obſervations ſur le livre livre intitulé* SYSTÊME DE LA NATURE, que Mr. le Profeſſeur de Caſtillon fait actuellement imprimer, ont fait rapport d'une voix unanime qu'ils l'avoient trouvé, très-digne d'être rendu public, & très-propre à détruire

les ſophiſmes de ce dangereux ouvrage. En foi de quoi j'ai délivré le préſent certificat en pleine Académie.

à Berlin, ce 18. Avril 1771.

Formey Secret. perp. &c.

LETTRE

De Mr. Merian Directeur de la Classe de Belles-Lettres à l'Auteur.

MONSIEUR ET TRÈS HONORÉ CONFRERE.

Je vous renvoie, avec mille remercimens, les cahiers que vous m'avez bien voûlu communiquer. Je les ai lus & relus avec toute l'attention dont je suis capable: & j'y ai vu le Systême de la Nature sappé dans ses fondemens. Vous avez, en peu de pages, si bien mis au jour le πρῶτον ψεῦδος ou le sophisme générateur de ce systême, s'il m'est permis de parler ainsi, que je ne vois pas

comment l'auteur pourra parer les coups que Vous lui portez.

Continuez, Monsieur & très honoré Confrere, un ouvrage aussi utile & aussi nécessaire, & procurez moi la satisfaction d'en lire bientôt la suite:

Vienni, o fatal guerriero, & sia fornita
La ben comincia impresa, & l'empia setta
Che già crollasti, a terra estinta cada
Sotto l'inevitabile tua spada.

J'ai l'honneur d'être &c.

à Bucholtz, ce 17. Juin,
1770.

TABLE DES CHAPITRES.

CHAPITRE I.

Introduction, définitions, & principes - - pag. 1
L'Auteur employe l'expérience, le raisonnement, & l'analogie; & même les hypotheses. §. 1.
Usage de l'expérience. §. 3.
- de l'analogie. §. 4.
- du raisonnement. §. 5.
Evidences différentes. §. 7.
- sur la force & la nature des objections §. 8. 9.
Définition des causes & des effets. §. 11 - 13.
- de la nature. §. 14. 15.
- du nécessaire. §. 16.
Division des êtres nécessaires, & leurs propriétés. §. 17 - 30.
Définition, division, & propriétés des possibles. §. 31. 32.
De la raison suffisante. §. 33.
Remarques sur les causes & les effets. §. 34. 35.
- - sur la possibilité & sur l'existence. §. 36. 37.
- sur les substances. §. 37.
Action & activité. §. 38. 39.
Cause premiere. §. 40 - 43.
L'activité n'est pas une suite de l'existence. §. 44. 45.
Des idées & des images. §. 46. Voyez aussi Ch. VII. §. 7 - 9.
Origine de nos connoissances. §. 47 - 49.
Abstractions. §. 50 - 52.
Négations. §. 53.

Mots négatifs & positifs. §. 54.
Des définitions. §. 55.

CHAPITRE II.

De la matiere, de ses propriétés & élémens - pag. 32

Idée que l'Auteur donne de la matiere; & conséquences qui en résultent.
Origine de la notion de matiere. §. 1.
Réflexions sur les propriétés des choses. §. 2 - 4, & §. 6 - 8.
- - sur l'attraction. §. 5.
Des propriétés de la matiere. §. 9 - 12.
Si les élémens de la matiere sont différens. §. 13. & 22 - 31.
Ce qu'on entend par le mot élémens. §. 14. 15. & 20. 21.
Importance de cette recherche. §. 16. 17.
Définition du hazard. §. 18. 19.

CHAPITRE III.

Des êtres immatériels - - - - pag. 57

Définition des esprits. §. 1.
Leur existence impossible selon l'Auteur, & pourquoi. §. 2.
Réponse. §. 3 - 5.
Quelles sont les idées vraies ou fausses. §. 4.
Si tout ce qui a du mouvement & de l'action est étendu. §. 6. Voyez aussi Chap. IV. §. 7. 8.
L'esprit n'est pas une absence d'idées. §. 7 - 10.
On n'est pas obligé de recourir à des êtres matériels pour se former l'idée d'esprit. §. 11.
S'ils existent, on peut s'assurer de leur existence. §. 12.

CHAPITRE IV.

Du mouvement en général, & des loix du mouvement de la matiere - - - - - pag. 73

L'Auteur définit mal le mouvement. §. 1 - 5.
Le mouvement est indéfinissable. Faute de Toland. §. 6.
Si tout ce qui a du mouvement est étendu. §. 7. 8.
La matiere n'agit sur la matiere que par le mouvement. §. 9.
Elle est dans un mouvement continuel. §. 10.
Deux sortes de mouvement, selon l'Auteur. §. 11-13.
Loix du mouvement de la matiere. §. 14.
Direction définie. Méprise & contradiction de l'Auteur. §. 15.
L'Auteur donne d'autres loix du mouvement. §. 16.
- confond le mouvement avec l'action. §. 17.
Loi de la communication du mouvement. §. 18.
- selon l'Auteur. §. 19 - 22.
Méprises de l'Auteur à ce sujet. §. 22. 23.
De l'inertie. §. 24.
Conséquences de la vraie loi de la communication du mouvement. §. 25 - 27.

CHAPITRE V.

De l'origine du mouvement de la matiere - - pag. 97
L'Auteur prétend que le mouvement est essentiel à la matiere. §. 1.
Preuve I. & réponse. §. 2 - 4.
Preuve II. & réponse. §. 5 - 8.
Preuve III. & IV. & réponses. §. 9.
Preuve V. & réponse. §. 10 - 12.
Preuve VI. & réponse. §. 13 - 27.
Contradictions de l'Auteur. §. 28 - 33.
On ne peut attribuer le mouvement essentiel ni à la matiere en général ni aux atomes. §. 34 - 37.
Le sens commun dicte que le mouvement n'est pas essentiel à la matiere. §. 38.
En quoi consiste le sens commun. §. 39.
Le mouvement n'est pas essentiel à la matiere. §. 40.
Parce qu'elle peut exister & être en repos. §. 41 - 43.
Parce que les corps résistent au mouvement. §. 44.

CHAPITRE VI.

De l'origine de la matiere - - - pag. 145

La matiere, selon l'Auteur, existe par elle-même.

Preuve I. & réponse. §. 2.

Preuve II. & réponse. §. 3 - 5.

Preuve III. & réponse. §. 6.

Preuve IV. & réponse. §. 7 - 12.

Si la matiere existe par elle-même, elle est uniforme. §. 13 - 16.

Si elle est composée d'êtres essentiellement différens, elle est contingente. §. 17.

On a l'idée de l'espace; donc la matiere est contingente. §. 18.

Et parce que une de ses parties peut exister sans les autres, & parce qu'elle peut être en repos & en mouvement. Ibid.

Si la matiere existe par elle-même, le mouvement est impossible. §. 20 - 22.

Récapitulation & réponse à Collins. §. 23.

CHAPITRE VII.

Des propriétés de l'ame humaine & de leur origine pag. 161

Etat de la question.

Sentir est la premiere propriété. §. 1.

Sensation, ce qu'en dit l'Auteur. §. 2 - 4. & §. 37.

Sensibilité physique & sensibilité morale. Ibid.

Nous sentons plusieurs choses à la fois. §. 5.

Réflexion sur nos idées. §. 7 - 9.

Sur le sentiment de notre existence, idées qui en découlent. §. 10 - 14.

Sens, sensations & perceptions. §. 15 - 17.

Mémoire. §. 18.

Pensée, ce que c'est. §. 19.

Intelligence. §. 20.

Raison. §. 21.

Volonté. §. 22.

Je suis d'accord avec Locke. §. 23.
Et avec l'Auteur. §. 24.
Il définit mal la faculté de sentir. §. 25.
Cette faculté est la base, & non la source des autres. §. 26.
En quel sens la pensée est divisible. §. 27.
Se rappeller n'est pas sentir. §. 28.
Imaginer n'est pas sentir. §. 29.
Ni juger. §. 30.
Ni vouloir. §. 31.
Ni appercevoir. §. 32.
L'Auteur ne prouve point le contraire. §. 33 - 36.

CHAPITRE VIII.

De l'origine de la sensibilité physique - - pag. 186
Nous sentons les impressions des objets extérieurs à l'aide des nerfs. §. 1.
Qui n'ont aucun point de réunion & ne sentent pas. §. 2.
Une partie du cerveau est probablement l'organe de la sensation. §. 3.
Il se peut que l'ame sente sans être affectée par les objets extérieurs. §. 4.
Toute matiere ne sent pas de l'aveu de l'Auteur. §. 5.
C'est l'ame qui sent, & non les organes. §. 7. 8.
Conséquences de l'union de l'ame & du corps. §. 9.
L'Auteur veut que la sensibilité soit une suite de l'organisation. §. 10.
Preuve I. & réponse. §. 11 - 18.
Preuve II. & réponse. §. 19 - 33.
Les opérations de l'ame & les mouvemens ont des propriétés contradictoires. §. 20.
Le mouvement n'est pas cause de la sensation. §. 21.
Nous connoissons des objets qui n'agissent pas sur nos sens. §. 22. 23.
Les passions ne sont pas des modifications du cerveau. §. 28.

Il n'eſt pas dans les paſſions ſoumis aux loix phyſiques de l'attraction. §. 29 - 33.
Preuve III. & réponſe. §. 34 - 38.
Preuve IV. & réponſe. §. 39 - 65.
L'Auteur balance entre deux opinions contradictoires. §. 66.
Conſéquences mal tirées de l'hypotheſe que toute matiere ſent. §. 67.
La ſenſibilité ne peut pas être une propriété inhérente à la matiere. §. 68 - 71.

CHAPITRE IX.

De la nature de l'ame - - - pag. 241
L'Auteur ſoutient que l'ame eſt matérielle. §. 1.
Preuve I. & réponſe. §. 2 - 8.
Preuve II. & réponſe. §. 9. 10.
Preuxe III. & réponſe. §. 11. 12.
Preuve IV. & réponſe. §. 13 - 22.
L'immatérialité de l'ame prouvée par Locke. §. 23.
- - - par Deſcartes. §. 24 - 26.
Objection & réponſe. §. 27 - 29.
Objection ad hominem & réponſe. §. 30.
Argument de Deſcartes préſenté ſous une face nouvelle. §. 31.
Preuve de Mr. Bonnet. §. 32 - 35.
Réflexion contre les Matérialiſtes. §. 36.
L'ame de fait n'eſt pas étendue. §. 37 - 42.
Elle eſt une ſubſtance. §. 43. 44.
Réponſe à quelques difficultés. §. 45 - 60.
L'homme n'eſt pas une machine. §. 61. 62.

CHAPITRE X.

De l'exiſtence de Dieu - - - pag. 290
Etat de la queſtion. §. 1. 2.
L'Auteur prétend que la matiere eſt l'être exiſtant par lui-même. §. 3.
Preuve I. & réponſe. §. 4.

Preuve

Preuve II. & réponse. §. 5 - 9.
Preuve III. & réponse. §. 10 - 25.
Ses attributs physiques, ne sont pas contradictoires. §. 10 - 12.
Ni ses attributs moraux. §. 13 - 16.
Les créatures sans imperfections sont impossibles. §. 17 - 19.
Les plaintes des Athées n'ont aucun fondement. §. 20 - 23.
Dieu n'est pas l'auteur du mal moral. §. 24. 25.
L'existence de Dieu n'est pas probable, selon l'Auteur. §. 26.
Preuve I. & réponse. §. 26 - 33.
Les hommes ne varient pas dans la notion de Dieu. §. 26.
Quand ils varieroient, cette diversité ne prouveroit rien. §. 27-31.
L'Auteur dit que la connoissance de Dieu s'est perfectionné, & qu'elle ne s'est pas perfectionnée. §. 32.
Quand elle ne se seroit pas perfectionnée, cela ne prouveroit rien. §. 33.
Preuve II. & réponse. §. 34.
Nous n'attribuons pas à Dieu des qualités humaines. §. 35 - 43.
Dieu n'a ni différentes manieres d'être, ni différentes volitions. §. 44.
Ce n'est pas le mal qui nous a fait songer à la Divinité. §. 45 - 48.
Quand même la chose seroit vraie, on n'en pourroit rien conclure. §. 49. 50.
Mais le contraire est vrai. §. 51.
La croyance en Dieu n'est point fondée sur la crédulité. §. 52.
Dieu n'est pas la cause la plus cachée. §. 53. 54.
Il n'est pas la nature personifiée par les anciens. §. 55. 56
Ce n'est pas uniquement l'éducation qui nous le fait connoître. §. 57.

**

En quel sens l'idée de Dieu est innée. §. 58.
On en a la connoissance, non l'image. §. 59. 60.
Quoiqu'on le connoisse imparfaitement, on est sûr de son existence. §. 61 - 64.
Le raisonnement de l'Auteur ne suffit pas pour conclure qu'il n'y a point de Dieu. §. 65 - 67.
Jusqu'à quel point on peut connoître Dieu. §. 68-70.
Nouveau sophisme de l'Auteur. §. 71.
La probabilité suffit souvent pour engendrer le consentement. §. 72.

CHAPITRE XI.

De l'examen des preuves de l'existence de Dieu données par Clarke. - - - - pag. 368
L'Auteur ne tient pas ce qu'il promet d'abord.
Ce que prouve l'unanimité des hommes à reconnoître un Dieu. Variation de l'Auteur. §. 1 - 5.
Nous ne connoissons pas Dieu uniquement par tradition. §. 6.
Etat de la question mal posé. §. 8.
Si les théologiens s'accordent sur les preuves de l'existence de Dieu. §. 9 - 12.
Nos réponses sont proportionnées aux difficultés qu'on nous propose. §. 13.
Les hommes s'entendent quand ils parlent de Dieu. §. 14.
Propositions de Clarke examinées par l'Auteur, & nos remarques. §. 15 - 43.
Sophisme attribué à Clarke mal à propos. §. 44.
Il ne fonde pas l'existence de Dieu sur la nécessité d'une force motrice. §. 45.
Récapitulation. §. 46.

CHAPITRE XII.

De l'examen des preuves de l'existence de Dieu données par Descartes & Newton - - - pag. 413
Raisonnement de Descartes. §. 1. 2.
Reconnu par l'Auteur. §. 3.
Trois réponses de l'Auteur à cet argument. §. 4.

La premiere réponse suppose que Descartes dit ce qu'il ne dit point. Assertion de Descartes défendue. §. 5-8.
La seconde réponse est destituée de fondement & de vérité. §. 9. 10.
Aussi bien que la troisieme. §. 11.
Newton ne se propose point de prouver l'existence de Dieu, & ne se livre pas aux préjugés. §. 12..14.
Sa doctrine expliquée & défendue. §. 15-60.

CHAPITRE XIII.

Preuves de l'existence de Dieu - - pag. 450
Preuves de Clarke. §. 1.
Preuve tirée de la contingence de la matiere. §. 2.
- de la contingence du mouvement. §. 3.
- de la contingence des loix du mouvement. §. 4. 5.
- de la contingence de notre ame. §. 6.
- de son action sur le corps. §. 7-9.
- du plaisir & de la douleur. §. 10. 11.
- des sensations. §. 12.
Preuve générale tirée de notre existence. §. 13.
Preuve tirée des causes finales. §. 14-30.
Comment on reconnoît les causes finales. §. 15-17.
Les causes finales existent dans l'univers. §. 18-22.
Vieille objection renouvellée. §. 19.
Réponse. §. 20-22.
Autre objection & sa réponse. §. 23-30.
La nature de l'Auteur agit au hazard. §. 31.
Tous les effets que nous voyons, sont des effets sans cause. §. 32.
Ou leur cause est différente de la matiere. §. 33-36.
Réflexions sur les vues de la Divinité. §. 37-39.
L'existence de Dieu prouvée par l'idée de l'être nécessaire. §. 40-45.
Conclusion de ce chapitre. §. 46.

CHAPITRE XIV.

De la Religion, de la Morale, du Suicide &c. pag. 491
Origine de la religion naturelle & sa réalité. §. 1-11.

Son utilité pour chaque individu. §. 12. 13.
L'irréligion affoiblit cette partie de la morale. §. 14.
La religion l'épure & la fortifie. §. 15.
Son utilité pous les sociétés. §. 16.
L'irréligion affoiblit aussi cette partie de la morale. §. 17. 18.
La religion la perfectionne. §. 19. 20.
L'Athée peut avoir de la vertu. §. 21. 22.
Mais il peut manquer de motifs. §. 23-26.
L'Auteur se trompe au sujet de l'imputation. §. 27.
En soutenant que l'homme est une machine l'Auteur détruit tout mérite &c. §. 28.
Il anéantit totalement les loix & en grande partie les peines & les récompenses. §. 29-35.
Peines naturelles & peines arbitraires. §. 30.
Contradiction de l'Auteur. §. 36.
Il détruit toute différence pratique entre le bien & le mal. §. 37.
Et la honte & les remords. §. 38.
Ces ressorts sont nécessaires aux hommes. §. 39.
Il faut leur joindre la religion. §. 40.
Objection contre la religion & réponse. §. 41.
Utilité de la religion pour les Souverains. §. 42-46.
Objection & réponse. §. 44.
Contradiction de l'Auteur. §. 45.
La morale religieuse adopte les principes & les motifs de la morale de l'Athée. §. 47. 48.
Du Suicide. §. 49-54.
De l'immortalité de l'ame. §. 55-59.
De la religion révélée. §. 60-68.
De la morale religieuse. §. 70. 71.
Contradiction de l'Auteur. §. 72.
Usage des pratiques religieuses. §. 73.
Récapitulation de la morale chrétienne. §. 74.

OB-



OBSERVATIONS

SUR LE LIVRE INTITULÉ

SYSTÊME DE LA NATURE.

CHAPITRE I.

Introduction, définitions, & principes.



L'Auteur du systême de la nature discute les questions les plus intéressantes. Ses principes sont étranges & inusités, & ses décisions hardies & paradoxes. J'ai suivi le conseil qu'il donne lui-même : *j'ai pesé ses principes & examiné les conséquences qu'il en tire.*

J'ai rencontré plusieurs sortes de difficultés. L'Auteur n'est ni précis dans son stile, ni exact dans sa méthode. Il enveloppe souvent sa pensée sous des amphibologies si artificieuses (*), qu'il

(*) Je rapporte le mot *artificieuses* à l'effet que ces amphibologies produisent dans l'esprit du Lecteur, & non à l'intention de l'Auteur. Je le crois de bonne foi ; mais il n'a pas pris la peine de rendre ses idées assez distinctes pour écrire avec ordre & clarté. Je souhaite qu'on se rappelle cette explication, si je laisse échapper quelque expression tendante à accuser cet Écrivain de mauvaise foi.

Chap. I. semble clair, & est inintelligible. Il passe presque sans suite & sans ordre d'un sujet à l'autre, & il quitte celui qu'il traite pour en reprendre un de ceux qu'il avoit déja traités.

L'Auteur des questions sur l'Encyclopédie appelle celui du système de la nature „philosophe „éloquent & méthodique, quoique diffus & peu „correct." (Brochure intitulée Dieu pag. 1. & Quest. sur l'Encycl. Part. III. pag. 244.) Que l'Auteur du système de la nature soit diffus & peu correct, on le croira sans peine. L'autorité du juge exclut tout appel à cet égard. Mais je prie le célébre Littérateur qui a écrit ce petit traité, de souffrir qu'un Géometre ne soit pas de son sentiment par rapport à la méthode. Il trouve quelques sophismes dans le système de la nature; je me flatte d'en avoir découvert un plus grand nombre. Otez donc à l'Auteur de ce traité la concision, la correction, la méthode, la justesse du raisonnement, que lui restera-t'il pour être éloquent? Salluste diroit, peut-être, *loquentiæ satis, sapientiæ parum*, suffisamment de babil & peu de bon sens.

Pour me guider dans le dédale où l'Auteur s'égare, j'ai pris le parti d'extraire de ce livre les questions principales, de réunir les propositions éparses qui appartiennent à chacune de ces questions, & de receuillir les preuves que l'Auteur allegue en faveur de chaque proposition. Je rapporte, autant qu'il est possible, ses propres paroles. Lors qu'elles sont ambigues, je m'efforce

de deviner tous les sens dont elles sont suscepti- Chap. I.
bles. Si, je me trompe, c'est de bonne foi. Je ne cherche qu'à découvrir la vérité.

Bien loin d'affoiblir ses preuves, j'ai tâché de les fortifier tant que j'ai pu. C'est pourquoi je ne me suis pas fait un scrupule d'employer à prouver une proposition ce qu'il rapporte pour en prouver une autre. De là vient que souvent je répéte le même passage en plusieurs occasions différentes. Je cite plusieurs passages relatifs à la même proposition, surtout lorsque l'Auteur se contredit, pour faire voir qu'une des propositions contradictoires n'est pas échappée par mégarde dans une occasion glissante. Souvent j'énonce avec les termes de l'Auteur des propositions incontestables, soit pour montrer qu'il les adopte, soit pour faire voir qu'il auroit dû en tirer des conséquences contraires à celles qu'il en a tirées, soit enfin pour inspirer plus de confiance à ceux de mes Lecteurs qui n'ont pas le systême de la nature, en montrant que je l'ai beaucoup étudié. Quelques articles que je releve, sont je l'avoue, de peu d'importance. Mais il est important de faire voir que l'Auteur est un médiocre physicien. Il devoit exceller dans cette science pour oser toucher à la matiere qu'il traite.

Je ne me suis pas contenté de prouver directement la vérité. Je me suis efforcé de renverser toutes les objections qu'on lui oppose, parce que les propositions que je discute, sont très importantes, & je n'ai pas cru devoir laisser aucune des

Chap. I. obscurités que je pouvois dissiper. D'ailleurs je n'ai pas voulu donner lieu à retorquer contre moi la plainte que je fais, que nos antagonistes ne répondent rien à nos preuves. Cette raison m'a contraint à suivre la méthode polémique plus que je n'aurois voulu. Si j'ennuye les Lecteurs par mes détails, c'est que je les ai crus nécessaires. Je les aurois fatigués si j'avois voulu relever toutes les obscurités & toutes les inexactitudes de cet écrivain. Je me serois efforcé de dédommager mes Lecteurs par les agrémens du stile; mais

Cynthius aurem
Vellit et admonuit.

l'Apollon du Parnasse François m'avertit que, „rien de plus déplacé que de parler de Physique „poétiquement, & de prodiguer les figures & les „ornemens quand il ne faut que méthode, clarté, „& vérité. C'est le charlatanisme d'un homme „qui veut faire passer de faux systêmes à la faveur „d'un vain bruit de paroles. Les petits esprits „sont trompés par cet appas, & les bons esprits „le dédaignent." (Quest. sur l'Encycl. Part. II. pag. 157). Je ne cherche que la vérité, je le répéte: &

Ornari res ipsa negat contenta doceri.

Je n'étalerai pas une vaine érudition. Je pourrois montrer que l'Auteur n'avance rien qui n'ait été soutenu & refuté par differens Philosophes anciens & modernes. Je pourrois l'accabler sous le nombre & sous le poids des autorités que j'aurois à alleguer contre lui, je n'alleguerai que

celles qui se présenteront à ma mémoire, & je ne prendrai pas toujours la peine de répondre à celles qu'il allegue en sa faveur. Un Philosophe doit raisonner, non citer. Chap. I.

Je ne fais usage que des principes qui sont généralement reconnus pour vrais. Si les sentimens sont partagés, je raisonne dans toutes les suppositions, & je ne prends aucun parti, pour ne pas m'écarter de mon but unique, qui est de faire voir que l'Athéisme est insoutenable, & que l'Auteur du systême de la nature étale des raisonnemens apparens, dont la fausseté ne peut soutenir un examen réfléchi.

I. Avant d'entamer une dispute, il est nécessaire de convenir des principes & de leur usage. On diroit au premier abord que l'Auteur se renferme dans l'expérience; mais il appelle à son secours le raisonnement & l'analogie. Le raisonnement; tout son ouvrage le prouve. L'analogie; il le dit expressement: *celles des opérations naturelles que nous sommes à portée de juger ou de connoître, suffisent pour nous faire découvrir celles qui se dérobent à notre vue; nous pouvons au moins en juger par analogie.* (Syst. de la nat. Part. I. pag. 43). Il déclare que pour expliquer ce qui est obscur ou inintelligible pour lui, il n'imagine aucune hypothese (Syst. de la nat. Part. II. pag. 395): cependant il admet celles qui sont favorables à ses opinions.

Tous mes Lecteurs n'auront pas sous la main le livre que j'examine. Prouvons donc que l'Au-

Chap. I. 1. 2. teur ne rejette pas les hypotheses. Il se propose (Part. I. pag. 81.) d'examiner *si l'homme a toujours existé? Si l'espece humaine a été produite de toute éternité?* &c. Il répond (pag. 82.) *Au défaut de l'expérience c'est à l'hypothese à fixer une curiosité* &c. Il demande (Part. I. pag. 105.) d'où vient la sensibilité. Il donne son avis, & il ajoute, *quelques philosophes pensent que la sensibilité est une qualité universelle de la matiere... si l'on admet cette hypothese &c.* N'adopte-t-il pas une hypothese, lorsqu'il dit, *ne pourroit-on pas aller plus loin encore & dire que dans les corps & les masses dont l'ensemble nous paroît dans le repos, il y a pourtant une action & une réaction continuelles, des efforts constans, des résistences & des impulsions non interrompues, en un mot des nisus, par lesquels les parties de ces corps se pressent les unes sur les autres, se résistent réciproquement, agissent & réagissent sans cesse, ce qui les retient ensemble & fait que ces parties forment une masse, un corps, une combinaison dont l'ensemble nous paroît en repos, tandis qu'aucunes de leurs parties ne cessent d'être réellement en action. Les corps ne paroissent en repos que par l'égalité de l'action des forces qui agissent en eux.* (Part. I. pag. 19. 20.)

2. En me promettant d'être mieux en garde contre les hypotheses, j'adopte les principes de l'Auteur. Mais ce n'est pas assez: il faut fixer l'usage de ces principes, & l'Auteur l'a oublié.

3. L'expérience nous assure des faits que nous pouvons connoître par les sens. J'y comprends ceux dont nous sommes informés par le témoignage; & à plus forte raison ceux dont nous devons la connoissance à notre sens intime. C'est par le sens intime que nous sommes avertis de notre existence, de nos pensées, de notre état agréable ou désagréable. L'expérience montre qu'une chose est; elle ne prouve point, elle n'indique pas seulement, que la chose soit nécessairement. Celui qui mesure les trois angles d'un triangle rectiligne, voit bien par expérience qu'ils valent deux droits; mais il ne voit pas qu'ils doivent les valoir. Chaque expérience nous découvre un fait; & la simple connoissance d'un fait ne produit rien. L'expérience est une lampe qui nous montre où nous pouvons poser le pied; mais qui n'éclaire qu'autant d'espace qu'il faut pour faire un pas. Chap. I. 3. 4.

4. L'analogie est un réverbere ajouté à cette lampe, qui en porte la lueur un peu plus loin. L'analogie sert à étendre les faits connus par les sens aux phénomenes que nous ne pouvons pas soumettre à une expérience actuelle; à deviner la cause inconnue d'un fait, par comparaison à d'autres faits semblables dont nous connoissons la cause; à deviner l'effet que produira une cause par comparaison à d'autres causes semblables dont nous connoissons les effets. *Nous savons par son secours* (de l'analogie, non de l'expérience) *que des causes analogues ou semblables produisent des effets analogues & semblables...* *J'ai*

Chap.I. *senti que le feu excitoit dans mes organes une sen-*
4. 5. *sation douloureuse*, l'analogie fondée sur *cette expérience suffit pour me faire pressentir que le feu appliqué à quelques-uns de mes organes y excitera par la suite la même sensation. J'ai éprouvé qu'une action de ma part excitoit la haine ou le mépris des autres*, l'analogie fondée sur *cette expérience me fait pressentir que toutes les fois que j'agirai de la sorte je serai haï ou méprisé.* (Part. I. pag. 132.)

Remarquons que l'analogie est un guide sûr dans tout ce qui est nécessaire pour notre conservation. Il suffit que nos sens nous montrent les apparences d'un plancher, du pain, pour que nous marchions sans crainte, & nous en nourrissions avec assurance. Dans ce qui sert à satisfaire nôtre curiosité, l'analogie est plus douteuse, & doit se fonder sur des expériences exactes. Avant que Newton connût la distance précise de la Lune à la Terre, il douta de la gravitation universelle.

5. Le raisonnement est comme la lumiere du Soleil qui nous montre distinctement tous les objets qui sont à la portée de nos yeux. Il tire les conséquences qui résultent des faits que nous ont appris soit l'expérience soit l'analogie. Il nous fait voir si une chose doit être ce qu'elle est; il distingue les attributs primitifs de leurs suites, & il nous montre la liaison des conséquences avec les principes; il embrasse tout ce qui dépend du principe de contradiction, & nous mène plus loin que l'expérience & que l'analogie. Ce n'est ni

l'une ni l'autre qui nous guide dans les mathématiques pures, qui sont exemptes d'erreur, quoiqu'elles ne soient pas étayées par l'expérience. Mais l'idée de triangle, de cercle, vous l'avez acquise par les sens, c'est à dire, par l'expérience. D'accord; mais ce n'est pas l'expérience qui me découvre les propriétés de ces figures. Chap.I. 5. 7.

6. Il ne faut avoir recours à l'analogie, que lorsque l'expérience & le raisonnement nous manquent.

Juger par analogie de ce qui peut être constaté par l'expérience ou démontré par le raisonnement, c'est suivre un guide suspect lors qu'on peut en avoir un assuré. Refuser le secours de l'analogie lorsque l'expérience est impossible, c'est se couper une jambe pour marcher plus sûrement. Renoncer au raisonnement pour se borner à l'analogie & à l'expérience, c'est se frayer la route & ne pas vouloir marcher. Raisonner de l'homme & de la nature sans l'expérience & sans l'analogie, c'est se priver des ailes & prétendre s'élever aux plus sublimes régions de l'air.

7. Des évidences différentes accompagnent l'expérience, l'analogie, & le raisonnement. Toujours l'évidence est la marque certaine de la vérité. Nous pouvons, je l'avoue, regarder comme évident ce qui ne l'est pas. Mais c'est toujours „par la maniere dont nous sommes affectés inté„rieurement que nous pouvons distinguer la vérité „de l'erreur." Quelques fois „nous ne pouvons „faire ce discernement que par un examen

Chap. I. 7. §. „exact de la cause qui produit en nous l'acquiescement de notre esprit. (L'Evan. du jour, tom. 8. Réfl. sur nos idées pag. 8.) Mais il n'y a que l'évidence qui nous assure que nous avons découvert la vraie cause. Parvenus à l'évidence, affirmons, décidons sans crainte; on le peut en Métaphysique aussi bien qu'en Géometrie; ce n'est que lorsque l'évidence nous manque que nous devons imiter „le Dr. métaphraste de Moliere - il se pourroit - la chose est faisable - cela n'est pas impossible - il faut voir - & adopter le peut-être „de Rabelais, le que sais-je de Montagne, le non „liquet des Romains, le doute de l'Académie „d'Athénes." (Quest. sur l'encycl. Tom. I. p. 90.) Affirmer sans évidence est une témérité; douter de ce qui est démontré est un crime de lése bonne foi. Ceux qui s'en rendent coupables, peuvent-ils se plaindre, si on leur dit avec un Poëte, (Richardet chant X. p. 190.)

J'écouterai, quand vous m'enseignerez;
Je vous croirai, quand vous m'éclairerez;
Mais nier tout, n'est pas une science;
Je perds au change, & vous en conviendrez.
Définissez, démontrez l'évidence,
Ou laissez-moi vous dire en confidence:
Mon bon ami, sont-ce là vos raisons?
Aller prêcher aux Petites Maisons.

8. Mais, dit-on, si vous avez des bons raisonnements en votre faveur, de notre côté nous avons des difficultés, des objections, auxquelles

vous ne donnez pas des réponses entiérement sa- Chap.I. 8.
tisfaisantes.

Je réplique avec Clarke (Traité de l'exist. & des attrib. de Dieu &c. traduit par Ricotier, seconde édition, Amsterdam chez Bernard. Chap. 2. pag. 18. C'est cette édition que je citerai toujours) „pourvû qu'on nous donne une démon„stration claire de la vérité d'une proposition, „nous ne devons pas nous mettre beaucoup en „peine des objections embarrassantes qu'on y op„pose, & qui ne sont difficiles à résoudre qu'à „cause que nous n'avons pas d'idée complete de „la chose démontrée." Et comment l'Auteur du Systême de la Nature pourroit-il se réfuser à cette doctrine, lui qui avoue que dans tous les corps de la nature *les mouvemens les plus simples, les phénomenes les plus ordinaires, les façons d'agir les plus communes, sont des mysteres inexplicables, dont jamais nous ne connoîtrons les premiers principes* (Part. I. pag. 118.), c'est à dire, que ces mouvemens & ces phénomenes sont sujets à des difficultés insolubles. L'Auteur en conclut-il que ces phénomenes sont des chimeres? Lui qui reconnoît que quelque chose a existé de toute éternité, (Part. II. pag. 103.) répondra-t-il pleinement à ces questions, „comment une chose „peut-elle avoir existé éternellement? Comment „une durée éternelle peut-elle être actuellement „écoulée?" (Voyez Clarke chap. 2. pag. 17.) Il faut donc ou que l'Auteur doute de tout, même de son existence, ou qu'il reconnoisse que les ob-

Chap. I. jections insolubles, & les difficultés insurmonta-
§ 9. bles ne prouvent pas la fausseté d'une proposition.

On me dira, peut-être. Nous regardons nos difficultés contre votre opinion comme des démonstrations de la nôtre, & vos prétendues démonstrations de la vôtre, comme des objections contre la nôtre: le droit est égal de part & d'autre. Je réponds d'abord; nous pouvons donc regarder avec raison les difficultés qu'on peut faire contre *les mouvemens les plus simples, les phénomenes les plus ordinaires des corps de la nature*, comme des démonstrations contre la réalité de ces mouvemens, de ces phénomenes, de ces corps; ce qui nous conduit à un pyrrhonisme universel.

9. Mais nous ne sommes pas condamnés à cet excès de démence. Nous avons une marque sûre pour distinguer une preuve d'une difficulté. Tout raisonnement qui montre qu'une chose est, est une preuve. Tout raisonnement qui fait voir que nous ne comprenons pas pourquoi ou comment une chose est, ou est telle qu'elle est, est une difficulté. Les preuves regardent l'existence ou la possibilité d'une chose: les difficultés roulent sur les causes formelles ou matérielles, efficientes ou finales &c. Elles prouvent l'imperfection de notre esprit ou de nos connoissances actuelles; mais elles ne rendent pas la proposition douteuse. On peut savoir qu'une chose est, sans en connoître le *comment* & le *pourquoi*, qui „sont un peu „difficiles à saisir" dit l'Auteur des Questions sur l'Encyclopédie (Part. II. pag. 153); j'ose dire

qui sont impossibles à saisir pour nous. Le fait est que nous ne les saisissons jamais entiérement. Connoître en tout le *comment* & le *pourquoi*, c'est connoître les causes premieres, & „nous ne „les connoîtrons que quand nous serons des Dieux.„ (Quest. sur l'Encycl. Part. III. pag. 219.) Chap. II 9 - 14.

Il faut être exact dans l'expérience, retenu dans l'analogie, circonspect dans le raisonnement. L'Auteur l'est-il?

10. On dit d'un côté qu'il existe des êtres distingués de la matiere, de ses combinaisons, & de ses mouvemens. De l'autre côté l'on soutient qu'il n'y a que matiere & mouvement. Voilà une des principales questions que l'on discute dans le Systême de la Nature: jusqu'à ce qu'elle soit décidée on ne peut sans pétition de principe, borner les êtres à la matiere & au mouvement.

11. J'ouvre le Systême de la Nature, & je lis (Part. I. pag. 13.) *Une cause est un être qui en met un autre en mouvement ou qui produit quelque changement en lui. L'effet est le changement qu'un corps produit dans un autre à l'aide du mouvement.* Ici l'Auteur prend pour accordé que les corps sont les seuls êtres qu'il y ait dans l'univers. Pour donner des définitions générales, il auroit dû dire.

12. Nous appellons effet l'existence de ce qui est contingent.

13. Et cause tout ce qui produit un effet.

14. Je trouve (Part. I. pag. 10. 11.) *La nature dans sa signification la plus étendue, est*

Chap.I. 14. *le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matieres, de leurs différentes combinaisons, & des différens mouvemens, que nous voyons dans l'univers. La nature, dans un sens moins étendu, ou considerée dans chaque être, est ce tout qui résulte de l'essence, c'est à dire, des propriétés, des combinaisons, des mouvemens ou façons d'agir qui les distinguent des autres êtres.* La premiere de ces deux définitions prend manifestement pour accordé ce qui est en question, qu'il n'y a que matiere & mouvement: en conséquence le mot *être* est synonime de celui de *corps* dans la seconde définition; & de fait il l'est en plusieurs autres passages de ce livre, avant même qu'on ait prouvé que tout est matiere.

Enfin l'Auteur avertit (Part. I. pag. 11. 12.) que par le mot nature il entend l'essence d'un être, ou les propriétés qui le distinguent des autres êtres. En disant *la nature veut que l'homme travaille à son bonheur*, on veut dire *qu'il est de l'essence d'un être qui sent, qui pense, qui agit, de travailler à son bonheur.*

Je ne m'arrête point à observer que le *tout* de la seconde définition n'a qu'une partie, puisqu'il ne résulte que de la seule essence; que le mouvement & la façon d'agir ne sont pas la même chose, parceque quand même on auroit prouvé qu'il n'y a point d'action sans mouvement, il y a des mouvemens sans autre action que le mouvement même.

15. Mais il faut obſerver que les trois dé- Chap. I.
finitions de l'Auteur ne renferment pas tous les 15.
ſens qu'il attribue lui-même au mot *Nature.* Tantôt il ſignifie en général les propriétés de pluſieurs êtres ou de tous les êtres. *L'homme n'eſt malheureux que parcequ'il méconnoît la nature… Il dédaigna l'étude de la nature… Le but de cet ouvrage eſt de rammener l'homme à la nature,* dit encore notre Auteur (Préf. p. 1. & p. 3.), & ne peut vouloir dire autre choſe ſi ce n'eſt que l'homme n'eſt malheureux que parce qu'il méconnoît ſes propriétés & celles des êtres qui peuvent l'intéreſſer: il dédaigna cette étude, & le but de cet ouvrage eſt de l'y rammener.

Le mot Nature ſe prend quelquefois pour la cauſe de tout ce qui exiſte, (*) & quelques fois pour l'aſſemblage de tous les effets de cette cauſe. Je trouve dans le livre que j'examine (Part. I. p. 1.) *L'homme eſt l'ouvrage de la Nature, il exiſte dans la Nature, il eſt ſoumis à ſes loix.* La ſeule interprétation qu'on puiſſe donner à ce paſſage, eſt l'homme eſt l'ouvrage de la même cauſe qui a produit les autres êtres, (**) il eſt entouré d'êtres qui dépendent de la même cauſe, il ne ſauroit changer ni ſon eſſence, ni celle des autres êtres.

(*) Ce paſſage n'exclut ni la néceſſité de la matiere, ſi la matiere exiſte néceſſairement, ni une cauſe néceſſaire & différente de la matiere ſi la matiere eſt contingente.

(**) De toute éternité ou dans le temps, n'importe, au moins à préſent.

Chap. I. 15. 18. Enfin ce mot signifie quelquefois les loix constantes & efficaces qui produisent tous les phénoménes de l'univers.

16. Le mot *nécessaire*, & l'Auteur en convient (Part. I. pag. 51. lig. 4 & 5.), signifie *ce qui ne peut être autrement qu'il n'est.* Mais il se peut qu'il soit impossible qu'une chose n'existe pas; il se peut qu'il soit possible qu'une chose n'existe pas, mais que si elle existe, il soit impossible qu'elle soit autrement qu'elle n'est.

Il existe quelque chose de nécessaire (Part. II. pag. 178. lig. 13. 14.), c'est à dire, il est impossible qu'il y ait eu un temps, dans lequel il n'existoit absolument rien. Il est possible qu'un triangle rectiligne n'existe pas; mais s'il existe, il est impossible que ses trois angles ne vaillent pas deux droits.

17. L'être nécessaire l'est par lui-même, en vertu de sa propre nature, ou bien parce qu'il est une suite indispensable de l'être qui existe par lui-même. Telle seroit la lumiere, si le Soleil existoit par sa propre nature. Il n'est donc pas exactement vrai que tout *ce qui existe nécessairement*, renferme *en lui-même la cause de son existence.* (Part. II. pag. 172. lig. 15. 16.)

18. Dans ce qui existe par lui-même, la nécessité de l'existence est primitive, vraie, & absolue. Dans ce qui existe comme suite de l'être existant par lui-même, la nécessité est dérivée & sécondaire. Dans la supposition du paragraphe précedent, la lumiere existeroit nécessairement, mais

mais la vraie nécessité résideroit dans le Soleil. Chap. I.
Car la lumiere n'existeroit point si le Soleil n'exis- 18-22.
toit pas; & elle seroit contingente si le Soleil étoit contingent, comme il l'est.

19. (*) La nécessité absolue est une propriété intrinseque & essentielle à l'être qui existe par lui-même. Car si elle n'étoit pas intrinseque, elle viendroit d'ailleurs; & l'être qui renferme en lui-même la cause de son existence, trouveroit cette cause dans un autre être, ce qui est contradictoire. Si cette nécessité n'étoit pas essentielle à cet être, il pourroit en être privé; & tout à la fois il seroit & ne seroit pas l'être qui existe par sa propre nature; ce qui est encore contradictoire.

20. La nécessité absolue est absolue à tous égards: elle est la même en tout lieu & en tout temps; autrement elle seroit nécessité absolue ici & non pas là; dans un temps & non pas dans un autre; en un mot elle seroit nécessité absolue & ne le seroit pas. Ainsi l'être qui existe par lui-même, est absolument illimité; car s'il étoit limité, il n'existeroit pas d'une nécessité absolue en ce qui est au-delà des limites.

21. Il a tout ce qu'il lui faut pour exister; autrement il n'existeroit point, & il existe nécessairement.

22. Il est inaltérable, c'est à dire, il a toujours existé, il existe, & il ne cessera jamais d'e-

(*) Un mémoire que Mr. le Professeur Sulzer a lu à l'Académie m'a fourni le fond des articles suivans.

Chap.I. 22-25. xiſter, & il n'a ſouffert & ne ſouffrira aucun changement réel.

23. Il n'a point d'autre mode ou maniere d'être, que celle d'exiſter néceſſairement & par lui-même. Toute maniere d'être qui n'eſt pas une ſuite néceſſaire de l'exiſtence par ſoi-même, eſt contingente; & la contingence ne peut pas ſe trouver avec la néceſſité abſolue à tous égards. D'ailleurs tous les modes, tous les attributs d'un être, ou réſultent de ſon eſſence, ou lui viennent d'ailleurs. Les modes, les attributs qui réſultent de l'eſſence de l'être néceſſaire, ſont néceſſaires, & ne différent de cette eſſence que comme la conſéquence différe du principe, ou comme le ruiſſeau différe de ſa ſource. Aucun mode ne peut ſurvenir d'ailleurs à l'être qui exiſte par lui-même, parce que cet être dépendroit de celui duquel il tire quelqu'un de ſes modes, ce qui eſt abſurde.

24. Je parle ici des modes qui affectent l'être même, & non des rélations, qui peuvent changer ſans que l'être varie. Le même homme eſt grand par rapport à un Lapon, & petit par rapport à un Heyduc: le même chemin eſt très-long pour une Dame délicate, & très-court pour un coureur: le nombre 20 eſt double du 10, & quadruple du 5.

25. De ce que l'être exiſtant par lui-même n'a d'autres attributs ou modes que ceux qui découlent de l'exiſtence par ſoi-même, il s'enſuit qu'il n'a aucun attribut borné: donc il n'a aucun attribut variable; parce que tout ce qui eſt variable, eſt borné.

Tous les modes, tous les attributs de l'être nécessaire sont nécessairement ce qu'ils sont; & rien de ce qui est borné n'est nécessairement ce qu'il est. Chap.I. 25-29.

26. Au contraire ce qui existe parce qu'il est une suite de l'être existant par lui-même, n'existe pas d'une nécessité absolue, intrinseque, & essentielle à son être; donc il est contingent en lui-même. Il n'a pas tout ce qu'il lui faut pour exister; il n'est pas illimité; il n'est pas inaltérable; il peut avoir plusieurs modes finis & variables, & il n'en peut avoir aucun qui ne soit contenu, du moins éminemment, dans l'être qui lui donne l'existence; c'est à dire, l'être qui existe par le moyen d'un autre, n'a que les modes que peut lui donner celui auquel il doit son existence.

27. Le nécessaire qui suppose l'existence d'une chose, est ce qu'on appelle communement l'*essentiel*. Il résulte de ce qu'une chose est ce qu'elle est. Il découle de l'essence de la chose. Distinguer l'essence de l'essentiel n'est pas toujours facile. La vraye essence d'un triangle est-elle d'être terminé par trois côtés, ou d'avoir trois angles?

28. Cette difficulté même prouve que ce qui est essentiel découle toujours de l'essence; & que ce qui n'est pas une suite nécessaire de l'essence, ou de quelqu'une de ses suites nécessaires, n'est pas essentiel.

29. Il se peut donc qu'un attribut accompagne toujours un être, & que cependant il ne lui soit pas essentiel. Ainsi il n'est pas essentiel à la matiere d'être colorée, quoique nous ne la voyons

Chap.I. jamais sans couleurs; car elles dépendent d'un
29-32. certain rapport entre les parties du corps réflechissant, & celles de la lumiere qui est réflechie. Allumez de la poudre à canon, il en résulte toujours quelque bruit, qui cependant n'est pas essentiel à ce mixte.

30. Quelquefois ce qui est nécessaire, ne l'est que dans de certaines circonstances, & en vertu de ces circonstances. Il est nécessaire qu'un morceau de fer brûle les mains qui le touchent, s'il est rougi au feu; il est nécessaire que le feu échauffe & éclaire lorsqu'il a son mouvement libre.

L'Auteur du Systême de la Nature parle beaucoup du possible, de l'impossible, de l'action, de la force, des idées, &c; il a oublié de définir ces mots; tachons d'y suppléer.

31. Tout ce qui ne renferme pas une contradiction dans ses attributs essentiels, est possible en soi, ou est possible d'une *possibilité intrinseque;* car les attributs qui ne s'excluent pas mutuellement, peuvent exister ensemble, précisement parce qu'ils ne sont pas contradictoires, qu'ils ne s'excluent pas. Si donc l'être caractérisé par ces attributs ne pouvoit pas exister, ces attributs ne pourroient pas se trouver ensemble; & ils le peuvent.

Remarquons que la possibilité intrinseque dépend du principe de contradiction, & se connoît par le raisonnement.

32. Tout ce qui est intrinséquement possible n'existe pas; & ce qui n'existe pas ne peut

exister sans une cause qui lui donne l'existence. Chap. I.
Si la cause a la faculté de produire cette existen- 32. 33.
ce, il en naît la *possibilité extrinseque;* qui depend du principe de la raison suffisante. Ainsi une montagne d'or est intrinséquement possible; il y en auroit une si tout l'or qui existe, étoit entassé en un même endroit, & il n'est pas impossible que ce qui existe séparément, soit réuni. Pour prouver que cette montagne peut exister naturellement, il faudroit montrer que l'arrangement actuel des matieres dont le globe terrestre est composé, souffre qu'un même endroit contienne un amas de principes auriferes assez considérable pour former une montage.

33. Le principe de la raison suffisante est incontestable & généralement reçu en tant qu'il signifie, tout ce qui existe a une cause de son existence; il a la raison de son existence ou en lui-même, ou hors de lui; il n'y a point d'effet sans cause. Mais ce principe souffre des difficultés, lorsqu'on l'étend aux déterminations de la volonté & qu'il signifie, on ne peut pas vouloir sans un motif déterminant. On dit que l'activité de notre ame est la cause suffisante de nos déterminations, & que demander qui détermine cette activité? c'est prendre pour accordé qu'elle ne ne peut pas se déterminer elle-même; & c'est précisément ce qui est en question.

Quoiqu'il en soit, nous ne ferons jamais usage du principe de la raison suffisante que dans le sens incontestable.

Chap.I. 34. De ce qu'il n'y a point d'effet sans cau-
34. 35. se il s'ensuit qu'une suite infinie d'effets qui résultent les uns des autres & qui n'ont point de premiere cause, est impossible. C'est une chaîne suspendue, & qui pourtant ne tient à rien. (Voyez Clarke de l'exist. de Dieu Chap. III. p. 24.)

35. *Toute cause produit un effet, & il n'y a point d'effet sans cause*, dit l'Auteur (Part. I. p. 50.). La premiere partie de cet axiome est sujette à une interprétation abusive. Il y a des Philosophes qui, parce qu'un être a produit un effet une fois, pensent qu'il le produira toujours; que ce qui a été cause une fois, le sera constamment; ce qui n'est pas certain des êtres pensans. D'autres prétendent „qu'il n'y a si petit atôme „dont le mouvement n'ait influé dans l'arrange- „ment actuel du monde entier; qu'il n'y a si petit „accident, soit parmi les hommes, soit parmi „les animaux, qui ne soit un chaînon essentiel „de la grande chaîne du destin."

„Entendons-nous: tout effet a évidemment „sa cause, à remonter de cause en cause dans „l'abîme de l'éternité" (ou plutôt jusqu'à la premiere cause); „mais toute cause n'a pas son effet, „à descendre jusqu'à la fin des siécles. Tous les „événemens sont produits les uns par les autres, „je l'avoue;" (c'est à dire, si un premier événement n'avoit pas eu lieu, un autre ne seroit pas arrivé. Si la mere de Ravaillac n'eût point eu d'enfans, Ravaillac n'auroit pas commis le crime détestable qu'il a commis, mais un événement n'en

produit pas toujours nécessairement un autre.) Chap.I.
„Si le passé est accouché du présent, le présent 35·37.
„accouche de l'avenir; tout a des peres, mais tout n'a pas des enfans, &c. (Quest. sur l'Encycl. Part. III. pag. 291.) Ce principe n'est indubitable qu'en tant qu'il renferme une proposition identique; ce qui produit un effet le produit.

36. L'existence actuelle ne se prouve que par expérience; & cette existence prouvée démontre la possibilité tant intrinseque qu'extrinseque.

37. Mais *ce qui existe ne suppose-t-il pas, dès lors même, que l'existence lui est essentielle?* (Par. II. pag. 103.) Oui pendant qu'il existe, car il ne peut pas exister & ne pas exister en même temps; mais il pouvoit ne pas exister, il peut cesser d'exister. *Les combinaisons & les formes* de la matiere que nous avons sous les yeux, existent, cependant elles *sont passageres & contingentes.* (Part. I. p. 82. Voy. aussi Part. II. p. 173. lig. 7.)

Il n'est pas vrai non plus que, comme l'a dit Spinosa (Eth. part. 5. prop. 7.) (*), toute substance existe nécessairement. Nous appellons substance ce qui existe sans avoir besoin d'aucun autre être sur lequel il existe, mais une substance peut avoir besoin d'un autre être par lequel elle existe. Voilà, peut-être, l'idée claire & distincte que demandoit Locke (Essai sur l'entend. hum. Liv. II. Chap. 13. §. 17.) C'est ce qu'ont voulu dire les philosophes qui ont défini la substance, ce qui

(*) Ad naturam substantiæ pertinet existere.

Chap.I. existe par lui-même; mots qu'il ne faut pas pren-
37-40. dre ici dans le sens rigoureux, dans lequel nous les avons pris §. 17. & suivans. Dans ce dernier sens il est vrai qu'il n'y a qu'une seule substance; mais dans ce cas il faut inventer un mot qui exprime la substance que nous venons de définir; car chacun de nous sait bien qu'il existe sans s'appuyer sur un autre; chacun de nous a donc l'idée de substance selon ma définition.

38. Lorsqu'une cause produit un effet, on dit qu'elle agit; on nomme activité la faculté d'agir; action l'exercice de cette faculté; & force le pouvoir actif.

39. Puisqu'une premiere cause est nécessaire pour une suite d'effets dépendans l'un de l'autre (§ 33), cette cause en agissant ne peut rien perdre de sa force, autrement elle cesseroit bientôt d'être cause. Par exemple, l'Auteur prétend (Part. I. pag. 54.) que *la nature accroît* les corps *& les altere, les augmente & les diminue, les rapproche ou les éloigne, les forme & les détruit.* Il est évident que la nature perdroit bientôt la faculté de produire ces effets, si elle en perdoit une partie toutes les fois qu'elle en produit un.

40. La cause premiere est l'être qui existe par lui-même; car sans cet être les autres n'existeroient pas, & par conséquent n'agiroient point. Tous les attributs de l'être qui existe par lui-même, sont invariables (§. 24.); donc son activité est invariable, c'est à dire, la cause premiere en agissant ne perd rien de sa force.

41. La cause premiere est le seul vrai agent, puisque les autres n'agissent qu'en vertu de la cause premiere. Chap. I. 41-45.

42. Le vrai agent conserve toujours son activité: & tout être qui ne conserve pas toute son activité, n'est pas le vrai agent.

43. l'activité est un des attributs de l'être qui existe par lui-même, puisqu'il agit en donnant l'existence aux êtres contingens; elle est donc une suite nécessaire de l'existence par soi-même. (§. 22.) *Il est évident qu'un être.. (*) existant par lui-même renferme dans sa nature tout ce qu'il faut pour agir* (Part. II. p. 104.)

44. Il n'en résulte point que tout ce qui existe soit actif par là même qu'il existe. Si l'idée d'activité est renfermée dans celle d'existence par soi-même, elle n'est pas renfermée dans celle de simple existence. Les idées d'existence & d'inactivité ne sont pas contradictoires.

45. *L'existence suppose des propriétés dans la chose qui existe; dès qu'elle a des propriétés; si elle agit, ses façons d'agir doivent nécessairement être conformes à sa façon d'être.* Le feu ne peut pas blanchir le linge comme l'eau; mais il n'est pas vrai que *les façons d'agir* d'un être *doivent nécessairement découler de sa façon d'être* (Part. I. pag. 27. voyez aussi pag. 48.), si l'on veut dire, un corps en vertu de ses propriétés

(*) L'auteur dit *un être éternel ou existant par lui-même*; parceque, selon lui, ces deux expressions sont synonimes; elles ne le sont pas selon moi, c'est pourquoi j'ai omis le mot *éternel*, qui d'ailleurs est inutile ici.

Chap.I. agit néceſſairement; il ne peut pas manquer d'a-
45. 46. gir. Tous les corps ſont figurés; en conſéquence de ſa figure chaque corps a des propriétés que la Géométrie découvre, & ces propriétés ſont inactives. Quel eſt l'effet qu'un globe produit, & produit toujours, parce que le quarré de la perpendiculaire tirée d'un point de la ſurface ſur un diametre, eſt égal au rectangle des deux parties de ce diametre? Le pain nourrit en vertu de ſes propriétés; nourrit-il ceux qui ne le mangent pas, qui ne le digérent point? Qu'on ne diſe point que les êtres agiſſent quand on les met à portée d'agir; quand on éloigne tous les obſtacles &c; car ce ſeroit dire qu'il agit quand il peut agir, & qu'alors il agit d'une maniere conforme à ſes propriétés, *à ſes façons d'être;* ce qui n'eſt pas agir toujours, agir néceſſairement. Ainſi *exiſter n'eſt* pas *éprouver les mouvemens propres à une eſſence déterminée.* (Part. I. pag. 48.) Définition d'autant plus étrange, que celui qui dit éprouver des mouvemens, ſuppoſe l'exiſtence de l'être qui les éprouve.

46. Sans entrer dans une métaphyſique profonde, il ſuffit pour le but de cet ouvrage de ſe rappeller qu'avoir l'idée d'une choſe, ſignifie la connoître, ſavoir qu'elle exiſte, ou qu'elle peut exiſter; je ne parle ici que de la poſſibilité intrinſéque. (§. 30.)

Ce n'eſt pas dans le ſens propre, dans le ſens d'*image*, que je prends le mot *idée*, & il ne faut pas confondre l'une avec l'autre. Nous connoiſſons bien des choſes, dont nous ne pouvons pas

nous représenter l'image. Elle ne suit que les objets qui frappent les sens; &, peut-être, seulement ceux qui frappent nos yeux. Il y a même des choses étendues dont on ne peut pas se former l'image. Une surface de vingt toises quarrées est étendue. En a-t-on une image différente de celle d'une surface de dix neuf toises quarrées, ou de vingt une. On a une image confuse d'une certaine étendue; on n'a pas l'image d'une étendue de vingt toises. Aussi ne manquons nous pas de Philosophes qui soutiennent que nous n'avons pas l'idée du nombre vingt. Qu'il me soit permis de leur demander si l'on peut connoître les propriétés essentielles d'une chose dont on n'a point d'idée? Car je sai que le nombre vingt est pairement pair, & divisible par cinq; que par cette propriété il est dans le cas de tous les nombres formés par la multiplication d'un nombre quelconque & de ce même nombre diminué de l'unité, qui deviennent quarrés par l'addition du plus grand de ces facteurs. Ces Philosophes répondent-ils qu'on peut connoître les propriétés essentielles d'une chose, sans avoir l'idée de la chose même? Dans ce cas j'avoue que nous n'avons pas l'idée d'une infinité de choses, dont pourtant nous connoissons l'existence & les propriétés. Répondent-ils qu'on a toujours l'idée d'une chose dont on connoît les propriétés? Il faut qu'ils avouent qu'il y a des idées sans images. Celles des planetes & des couleurs manquoient à Saunderson quand il donnoit d'excellentes leçons d'Optique & d'Astro-

Chap. I. 46.

Chap. I. 46-49. nomie. Souvent nous sommes autant de Saundersons. Nous raisonnons, & raisonnons bien, sur des choses dont nous n'avons aucune image.

„La vraie marque d'une notion claire & distincte" & à plus forte raison d'une notion déterminée, „est le moyen qu'on a d'en connoître „beaucoup de vérités par des preuves *à priori*, „comme j'ai montré dans un discours sur les vé- „rités & les idées mis dans les actes de Leipsig „l'an 1684. (Leibn. nov. Ess. sur l'entend. hum. „liv. II. chap. 2. 3. §. 4. pag. 170.)

47. Nous connoissons originairement une chose ou par le sens intime, ou par les sens extérieurs, ou par le témoignage. C'est par le sens intime que nous avons l'idée de pensée, de certitude, de doute, &c. Nous connoissons par les sens extérieurs les corps, leurs modes & attributs. C'est par le témoignage que tous ceux qui ne sont pas sortis de l'Europe, connoissent la Chine; & que Saunderson connoissoit les planetes & les couleurs.

48. Ces idées originaires sont, pour ainsi dire, les matériaux dont l'imagination & le raisonnement se servent pour fournir à l'homme d'autres idées. C'est ainsi que le poëte se forme l'idée du Sphynx, & Vaucanson celle de son Flûteur.

49. Le raisonnement combine ou compare plusieurs idées, & nous découvre des êtres qui n'ont ni frappé nos sens extérieurs, ni affecté nos sens intime. C'est par le raisonnement que les

Physiciens se sont formé les idées d'atôme, de matiere subtile, &c. Chap. I. 49-52.

50. Une des principales sources d'idées est l'abstraction. Elle est de deux sortes.

1° On conserve les propriétés communes à plusieurs êtres, modes, actions, &c. & en négligeant ce qui particularise chaque idée, on se forme des idées générales. C'est ainsi que sont formées les idées d'homme, d'animal, d'être, de mouvement, de couleur, de bonté, d'intelligence, &c.

51. Les objets qui répondent aux idées générales n'existent point; mais les individus qui ont donné lieu à la formation de ces idées, existent.

2° On forme les idées abstraites en considérant une seule partie d'un tout. C'est ainsi que le Géometre se forme l'idée de surface, de ligne, de point; que l'Anatomiste ne considere que le corps organisé de l'homme, pendant que le Métaphysicien donne son attention au principe sentant.

52. Les objets individuels qui répondent aux idées abstraites de la seconde sorte, existent, quoiqu'ils n'existent pas séparés du reste, & quoiqu'ils n'existent point quand ils répondent aux idées générales. Une surface en général, un corps organisé en général n'existent pas: mais les surfaces de la grande pyramide d'Egypte existent, aussi bien que les lignes qui terminent chacune de ces surfaces, les points qui terminent chacune de ces

Chap. I. lignes. Quand je réflechis ſur la nature & ſur les
52-54 opérations de mon principe penſant, il exiſte, quoiqu'il ne ſoit ſéparé de ce qui ne penſe pas en moi.

53. La négation d'une choſe emporte la non exiſtence de cette choſe; & l'on ne peut pas connoître ce qui n'exiſte pas. Il s'enſuit qu'à parler à la rigueur, il n'y a point d'idée négative; mais il y a des négations d'idées poſitives. J'ai, par exemple, l'idée poſitive de vie; quand je prononce le mot *mort*, je dis que la vie n'exiſte plus: je nie l'exiſtence de l'idée poſitive, *vie*, ou de la choſe qui répond à cette idée. Le mot *ombre* ſignifie la privation de la lumiere. Quand nous diſons tous les corps ſont finis, nous avons l'idée poſitive de l'étendue réellement exiſtente entre certaines limites, & nous nions l'exiſtence de l'étendue au-delà de ces limites.

54. Ce dernier exemple me donne lieu de remarquer qu'il y a des mots qui paroiſſent purement poſitifs, & qui cependant renferment une négation: au contraire il y en a d'autres qui paroiſſent négatifs, & qui ne renferment qu'une affirmation.

Nous avons obſervé que la négation accompagne le mot *fini;* elle accompagne auſſi le mot *périſſable*, qui nie l'exiſtence au-delà d'un certain temps; le mot *muable*, qui, par rapport aux corps, nie la continuation dans le même état, & par rapport à la volonté, la conſtance dans le même deſſein, ou la prudence dans le choix. Le

mot *matériel* même renferme la négation de l'unité Chap. I.
en admettant la pluralite des substances. 54.

Mais les mots *infini*, *immuable*, *immatériel*, n'expriment que des idées positives; l'existence par tout, la permanence dans le même état ou dans le même dessein, l'unité de substance. Le fini présente la négation de réalité, & l'infini la négation de bornes. Est-ce le mot *fini* ou le mot *infini* qui nous offre la vraie négation? La borne nie l'existence de la chose au-delà de la borne. Ainsi le mot *infini* présente une idée qui exclut toute négation de l'existence de la chose; c'est à dire, une idée qui renferme l'existence par tout; & cette idée est très-positive. De même le changement d'état ou de dessein suppose un défaut, une imperfection, quand même on changeroit en mieux; car dans ce cas on n'auroit pas su ou pu parvenir au mieux d'abord. L'immutabilité exclut cette imperfection; donc elle pose une réalité. Le matériel porte avec lui la mutabilité; car tout ce qui est matériel est un assemblage de parties qui peuvent être séparées, ou bien réunies de plusieurs manieres différentes. Le mot *éternel* est manifestement positif pour la forme & pour le fond.

On a même des mots qui sont positifs ou négatifs, suivant la maniere de les considérer. Le mot *mouvement* est négatif en ce qu'il exclut le repos, aussi bien que le mot *repos*, qui exclut le mouvement. Tous deux sont positifs, en ce qu'ils indiquent deux états réels des êtres.

Chap.I. 55. 55. Les définitions ne sont pas vicieuses lorsqu'elles renferment des mots qui contiennent une négation avec une affirmation ; & à plus forte raison lorsqu'elles renferment des mots qui n'ont de négatif que l'apparence. Celui qui dit, Dieu est un être immatériel, & infini dans tous ses attributs, donne une définition très-bonne. La mauvaise définition est celle qui ne renferme que des pures négations ; comme si pour définir le minéral, on disoit, c'est ce qui n'est ni animal, ni végétal, ni air, ni feu, ni planete, &c.

Après ces préliminaires qui m'ont paru ou indispensables, ou utiles pour épargner des redites, entrons en matiere.

CHAPITRE II.

De la matiere, de ses propriétés, & élémens.

L'*Univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre par tout que de la matiere & du mouvement.* (Part. I. pag. 10.) *La nature par ses combinaisons enfante des Soleils qui vont se placer au centre d'autant de systêmes ; elle produit des planetes qui par leur propre essence gravitent & décrivent leurs révolutions autour de ces Soleils.* (Part. I. pag. 39.) Seule elle produit *tous les êtres qu'elle fait naître, qu'elle développe, qu'elle enrichit de facultés, qu'elle accroît, qu'elle*

qu'elle conserve pendant un temps. (Part. I. p. 72.) Ch. II. *Elle marque à l'homme chacun des points de la ligne qu'il doit décrire; c'est elle qui élabore & combine les élémens dont il doit être composé; c'est elle qui lui donne son être, sa tendance, sa façon particuliere d'agir; c'est elle qui le développe, qui l'accroît, qui le conserve pour un temps.* (Part. I. pag. 75. 76.) *Elle fait éclore des plantes, des animaux; des hommes; des êtres organisés, sensibles, & pensants, ainsi que des êtres dépourvus de sentiment & de pensée.* (Part. II. pag. 175.) L'ame même & toutes ses facultés *sont dues à des causes physiques.* (Part. I. pag. 122.) *La matiere modifiée, arrangée, combinée d'une certaine façon produit dans quelques êtres ce que nous appellons l'intelligence.* (Part. II. pag. 136.) Enfin c'est à la matiere & à ses *vicissitudes continuelles que sont dûs tous les phénomenes petits ou grands, ordinaires ou extraordinaires, connus ou inconnus, simples ou compliqués que nous voyons s'opérer dans le monde.* (Part. II. pag. 170.) *La nature n'est point un ouvrage; elle a toujours existé par elle-même, c'est dans son sein que tout se fait; elle est un attelier immense pourvu des matériaux & qui fait les instrumens dont elle se sert pour agir: tous ses ouvrages sont des effets de son énergie & des agens ou causes qu'elle fait, qu'elle renferme, qu'elle met en action. Des élémens éternels, incréés, indestructibles, toujours en mouvement, en se combinant diversement font éclore tous les*

Ch. II. *êtres & les phénomenes que nous voyons, tous les effets bons ou mauvais que nous sentons, l'ordre ou le désordre, que nous ne distinguons jamais que par les différentes façons dont nous sommes affectés, en un mot toutes les merveilles sur lesquelles nous méditons & raisonnons. Ces élémens n'ont besoin pour cela que de leur propriétés soit particulieres soit réunies, & du mouvement qui leur est essentiel, sans qu'il soit nécessaire de recourir à un ouvrier inconnu pour les arranger, les façonner, les combiner, les conserver & les dissoudre.* (Part. II. pag. 156.) *La matiere existe par elle-même, elle agit par sa propre énergie & elle ne s'anéantira jamais. Disons que la matiere est éternelle, & que la nature a été, est, & sera toujours occupée à produire, à détruire, à faire & à défaire, à suivre les loix résultantes de son existence nécessaire. Pour tout ce qu'elle fait elle n'a besoin que de combiner des élémens & des matieres essentiellement diverses qui s'attirent & se repoussent, se choquent ou s'unissent, s'éloignent ou se rapprochent, se tiennent assemblées ou se séparent. C'est ainsi qu'elle fait éclore des plantes, des animaux, des hommes; des êtres organisés, sensibles & pensants, ainsi que des êtres depourvus de sentiment & de pensée.* (Part. II. pag. 174. 175.) *La nature est la cause de tout; elle existe par elle-même; elle existera toujours; elle agira toujours; elle est sa propre cause; son mouvement est une suite nécessaire de son existence nécessaire; sans mouve-*

ment nous ne pouvons concevoir la nature; sous Ch. II.
ce nom collectif nous désignons l'assemblage des matieres agissantes en raison de leurs propres énergies. (Part. II. pag. 187.) *Nous avons démontré que la matiere n'étoit point morte, que la nature essentiellement agissante & nécessairement existante avoit assez d'énergie pour produire tous les êtres qu'elle renferme & tous les phénomenes que nous voyons.* (Part II. pag. 333.) C'est ce que l'Auteur soutient.

Sur quel fondement attribue-t-il toutes ces merveilles à la matiere? Sur ce que *la nature est un tout agissant, qui cesseroit d'être nature si elle n'agissoit pas.* (Part. I. pag. 21.) C'est *un tout dont les parties diverses ont des propriétés, diverses, qui dès lors agissent suivant ces mêmes propriétés.* (Part. I. pag. 25.) *Dès que la matiere existe, elle doit agir; dès qu'elle est diverse, elle doit agir diversement.* (Part. I. pag. 28.) La variété des *mouvemens* (de la matiere) & des phénomenes qui en *resultent, viennent de la diversité des propriétés, des qualités, des combinaisons qui se trouvent originairement dans les différentes matieres primitives dont la nature est l'assemblage.* (Part. I. pag. 21.)

Ainsi la doctrine de l'Auteur ne peut pas être vraie, si la matiere n'est pas un être nécessaire, si elle n'est pas composée de parties douées de propriétés différentes; & si le mouvement ne lui est pas essentiel. Si un seul de ces articles est faux, le système de la nature dégénére en système

Ch. II. 1.2. d'erreur. L'importance du ſujet me juſtifiera dans l'eſprit du Lecteur judicieux, ſi je m'arrête un peu ſur chacune de ces propoſitions. Enſuite il reſtera à examiner ſi la matiere & le mouvement ſuffiſent pour produire l'organiſation & l'intelligence. Voyons d'abord ce que c'eſt que la matiere.

1. Nos ſens nous montrent des métaux, des pierres, des plantes, des animaux, &c. en un mot *des matieres* (j'aimerois mieux des corps) *d'eſſences différentes douées des propriétés qui les diſtinguent entr'elles;* (Part. I. pag. 28.) c'eſt par les propriétés qui ne conviennent qu'à une ſorte de corps, que nous diſtinguons une ſorte de l'autre. Les métaux ſont fuſibles & malléables, le bois ne l'eſt point. Quelques fois les différens degrés des mêmes propriétés différencient les corps: c'eſt ainſi que la fuſibilité, la malléabilité, & le poids nous font diſtinguer le vrai or de ſes imitations, qui n'ont jamais ces propriétés au même degré que l'or.

Puiſque nous comprenons ſous le nom de corps des êtres différens, il faut qu'ils ayent des propriétés communes, qui ſe trouvent dans tous les corps, & qui ne ſe trouvent point dans ce qui n'eſt pas corps, en vertu deſquelles on les range ſous une même claſſe, on les comprend ſous une même dénomination. Il s'agit de fixer ces qualités communes.

2. Sans entrer dans le détail, il eſt des propriétés qu'on peut appeller abſolues, il en eſt qu'on peut appeller relatives. Les propriétés ab-

solues sont celles qui ne suppofent point l'existence d'autres corps; telles sont l'étendue, l'impénétrabilité, la mobilité, la divisibilité, la figure, l'inertie, la grandeur, la densité, la dureté, l'aspérité & leurs contraires. Ch. II. 2-5.

3. Les qualités relatives sont celles qui dépendent en partie du corps à qui on les attribue, & en partie de quelques autres corps; telles sont la transparence, l'opacité, les couleurs, les odeurs, la fusibilité, le magnétisme, l'électricité, & toutes celles qui résultent de l'action d'un corps sur un autre.

4. De plus quelques unes n'ont point de degrés, comme l'étendue non la grandeur, la mobilité non le mouvement, la figurabilité, l'inertie. D'autres ont des degrés, ou sont susceptibles de plus & de moins, comme la grandeur, la vîtesse, la transparence, la dureté, la densité, l'aspérité, l'électricité.

5. L'attraction & la gravité qui en est une espece, est-elle une propriété absolue, ou une propriété relative? La chose est fort douteuse. L'Auteur la met au nombre des relatives, puisqu'il reconnoit qu'elle dépend d'une cause. L'homme *ne fit point attention que la cause primitive qui fait qu'une pierre tombe, ou que son bras se meut, est, peut-être, aussi difficile à concevoir ou à expliquer que celle du mouvement interne dont la pensée & la volonté sont les effets.* (Part. I. p. 77. 78.) *Connoissons-nous le méchanisme qui produit l'attraction dans quelques substances & la répulsion dans d'autres?* (Part. I. p. 118.)

Ch. II. §. 7. Il eſt vrai qu'à ce ſujet, comme à bien d'autres, l'Auteur varie ; car, ſelon lui, (Part. I. p. 163.) *la gravité, l'élaſticité, l'électricité, &c. réſultent de l'eſſence ou de la nature* des êtres mêmes qui ſont peſants, élaſtiques, & électriques.

L'attraction ou la gravité, bien loin d'être une propriété abſolue, n'eſt pas ſeulement une proprieté ; elle n'eſt qu'*un mode du mouvement*, duquel on peut *la déduire*. (Part. I. p. 22. note. Ce paſſage eſt rapporté dans la note ſur ce paragraphe.) Quand même elle ſeroit une propriété abſolue, elle ne ſeroit pas eſſentielle à la matiere, qui pourroit être deſtituée de cette propriété ſans ceſſer d'être matiere. *La gravitation* n'eſt qu'*une tendance vers un centre.* (ib.) Sans un ſyſtême arrangé il n'y a point de centre, & par conſéquent il n'y a point de gravitation. La matiere peut exiſter ſans ſyſtême; car tout ſyſtême dans ce ſens eſt une combinaiſon de la matiere; & *ſes combinaiſons & ſes formes ſont paſſageres & contingentes.* (Part. I. pag. 82. lig. 13. 14. 15.)

6. En général les propriétés relatives ne ſont pas communes à tous les corps, à toutes les parties de la matiere. Elles dépendent d'un certain rapport entre les parties d'un des corps & celles de l'autre ; & ce rapport peut changer. De plus toutes les propriétés relatives ne ſe trouvent pas dans tous les corps.

7. Les propriétés abſolues mêmes ne ſe trouvent pas toutes dans tous les corps. Ils peuvent être conçus en mouvement ou en repos ; ils

peuvent être durs ou mols, fluides ou solides, unis ou raboteux, denses ou rares. Ch. II. 7. 9.

8. Les propriétés communes à tous les corps sont donc l'étendue, l'impénétrabilité, la figurabilité, la mobilité, l'inertie. Quelques unes de ces propriétés sont primitives, & d'autres dérivées. Il ne faut pas exprimer les dernieres dans la définition de la matiere; on les y fait entrer en exprimant celles dont elles découlent. Il ne reste qu'à bien distinguer les unes des autres.

9. Selon l'Auteur, (Part. I. pag. 32.) *nous leurs trouvons* (aux *différentes matieres*) *de l'étendue, de la mobilité, de la divisibilité, de la solidité, de la gravité, de la force d'inertie. De ces propriétés générales & primitives il en découle d'autres, telles que la densité, la figure, la couleur, le poids*, &c. Je ne vois pas pourquoi l'Auteur parle des *différentes matieres* & non pas des différens corps. Ordinairement le mot *matiere* est plus général que le mot corps; mais c'est une bagatelle; l'important est que la note des propriétés primitives & des propriétés dérivées est défectueuse, si par propriétés primitives l'Auteur entend celles qui ne découlent pas des autres, & qui sont le fondement des autres, & je ne crois pas qu'il puisse entendre autre chose. A mon avis, il auroit dû dire, „nous trouvons que les „corps ont de l'étendue, de l'impénétrabilité, de „la gravité, de la force d'inertie. De ces pro„priétés primitives il en découle d'autres, telles „que la divisibilité mathématique ou par la pen-

Ch. II. „ſée, la figure & la mobilité." Car il eſt évi-
§. 10. dent qu'on peut conſidérer une partie de l'être étendu; par conſéquent on peut le regarder comme diviſible & fini. Dès qu'il eſt fini il eſt mobile, & il a des limites, l'arrangement desquelles s'appelle figure. Mais il ne faut pas confondre la diviſibilité mathématique avec la diviſibilité phyſique, par laquelle les parties d'un corps peuvent être réellement ſéparées. L'expérience prouve que les corps peuvent être diviſés d'une maniere ſurprenante; mais qu'on parvient enfin à des parties qu'on ne peut pas ſubdiviſer, à des atômes ou élémens indiviſibles ou *indeſtructibles*, comme dit l'Auteur (Part. II. pag. 156.) par les forces de la nature. Ils ſont impénétrables ſans doute; ils ſont étendus puiſqu'autrement ils ſeroient détruits, ils ne ſeroient rien, cependant ils ne ſont pas ſuſceptibles d'une diviſion réelle; donc la diviſibilité phyſique ne découle pas de l'étendue & de l'impénétrabilité.

10. Je mets la derniere au rang des propriétés primitives, quoi que les Philoſophes ne couviennent pas ſi elle eſt une ſuite néceſſaire de l'étendue exiſtente ou non. Pour me conformer au ſentiment le plus général, je regarderai l'impénétrabilité comme indépendante de l'étendue. Les propriétés primitives de la matiere ſont donc l'étendue, l'impénétrabilité, &, ſelon l'Auteur, la gravité & l'inertie.

L'Auteur ſe contredit en mettant ici au nombre des propriétés primitives la gravité, qu'il

regarde lui-même comme un effet, qui a sa cause Ch. II.
hors du corps pesant. (Chap. 2. §. 5.) 10-13.

11. L'inertie est une propriété primitive de la matiere, mais elle ne lui est pas essentielle. L'existence d'un être étendu & impénétrable sans inertie n'est pas contradictoire. On peut assurément concevoir un être étendu & impénétrable, qui étant mis en mouvement s'arrête d'abord que la cause mouvante cesse d'agir sur lui, & qui étant en repos se met en mouvement de lui-même. Le premier article est incontestable; & le second ne peut pas être revoqué en doute par l'Auteur qui soutient que le mouvement est essentiel à la matiere. Cependant, que l'inertie ne soit pas essentielle à la matiere, on le montrera mieux quand on parlera du mouvement. Personne ne dira que l'être étendu, impénétrable, & non inerte, est immatériel.

12. Ainsi toute matiere a *de l'étendue, de la solidité, & par conséquent des parties distinctes: & dès qu'une substance a ces qualités, elle est ce que nous appellons de la matiere;* (Part. I. pag. 91.) & c'est le sentiment de presque tous les Philosophes.

13. Le mot *matiere* est donc, comme nous l'avons remarqué au commencement de ce chapitre, un mot générique; & il renferme des corps d'*essences différentes, doués de propriétés qui les distinguent entr'eux, formant des combinaisons diverses;* (Part. I. pag. 28.) car une combinaison d'étain & de plomb différe d'une combinaison

Ch. II. d'étain & de cuivre. Si l'on va même jusqu'à
13. 14. dire avec Leibnitz, que *parmi les individus que nous connoissons, dans une même espece, il n'en est point qui se ressemblent parfaitement*, (ibid.) je ne m'y opposerai pas. Mais l'Auteur ne se borne pas à ces assertions. Il tâche de prouver qu'il y a *de la diversité des propriétés, des qualités, des combinaisons qui se trouvent originairement dans les différentes matieres primitives dont la nature est l'assemblage* (Part. I. pag. 21.); *que c'est une erreur de croire que la matiere soit un corps homogene & dont les parties ne different entr'elles que par leurs différentes modifications.* (Part. I. pag. 28.).

14. Il n'est pas facile de comprendre ce que l'Auteur entend par les mots, *élémens, matieres primitives, molécules.* Tantôt il désigne par ces mots les élémens d'Aristote, la terre, l'eau, l'air & le feu. *Les élémens ou matieres primitives dont les corps sont composés ne sont point de la même nature.... L'élément du feu est visiblement plus actif & plus mobile que l'élément de la terre; celle-ci est plus solide & plus pesante que le feu, que l'air, que l'eau.* (Part. I. p. 29.) *Nous retrouvons les mêmes élémens ou principes dans la formation des minéraux, ainsi que dans leur décomposition, soit naturelle soit artificielle. Nous voyons que des terres diversement élaborées, modifiées, & combinées servent à les accroître, à leur donner plus ou moins de poids & de densité. Nous voyons l'air & l'eau contribuer à lier leurs*

parties ; la matiere ignée ou le principe inflammable leur donner leurs couleurs, & se montrer quelques fois à nud par les étincelles brillantes que le mouvement en fait sortir. (Part. I. p. 38.) Ch. II. 14-16

15. Tantôt il entend autre chose. Ce n'est pas de ces élémens qu'il parle quand il dit que *nous ne connoissons pas les elémens des corps,* (Part. I. p. 32.) que *les molécules primitives & insensibles, forment des mixtes, des mâsses aggrégatives, par l'union de matieres analogues & similaires que leur essence rend propres à se rassembler pour former un tout ;* (Part. I. p. 47.) que *des élémens éternels, increés, indestructibles, toujours en mouvement, en se combinant diversement font éclore tous les êtres & phénomenes que nous voyons ;* (Part. II. p. 156.) que *les Matérialistes & les Physiciens eux-mêmes admettent des élémens, des atômes, des êtres simples & indivisibles dont tous les corps sont composés.* (Part. I, p. 91. note.)

16. Cette recherche n'est rien moins qu'inutile. Si les atômes sont essentiellement différens, on peut en quelque maniere concevoir qu'ils produisent les êtres dont le monde est rempli. Si les atômes d'une sorte s'attirent entr'eux, repoussent ceux d'une seconde sorte, & n'attirent ni ne repoussent ceux de la troisieme, on comprend que les premiers, placés dans la sphére de leur activité réciproque, formeront une masse ; pendant que les seconds qui s'attirent entr'eux, en formeront une différente, aussi bien que les troisiemes. Si la

Ch. II. 16. vîteſſe & la direction de quelques atômes diffèrent de celles d'autres atômes, on conçoit que ceux qui ſont éloignés peuvent s'approcher, & ceux qui étoient proches s'éloigner, & donner lieu à différentes combinaiſons. Alors il ſe peut qu'en *s'attirant réciproquement les molécules primitives & inſenſibles dont tous les corps ſont formés, deviennent ſenſibles, forment des mixtes, des maſſes aggrégatives, par l'union de matieres analogues & ſimilaires que leur eſſence rend propres à ſe raſſembler pour former un tout.* Que *ces mêmes corps ſe diſſolvent, ou* que *leur union ſoit rompue, lorſqu'ils éprouvent l'action de quelque ſubſtance ennemie de cette union.* Qu'*ainſi peu à peu ſe forment une plante, un métal, un animal, un homme, qui chacuns dans le ſyſtême ou le rang qu'ils occupent, s'accroiſſent, ſe ſoutiennent dans leur exiſtence reſpective, par l'attraction continuelle de matieres analogues ou ſimilaires qui s'uniſſent à leur être, qui le conſervent & le fortifient.* (Part. I. p. 47. 48.)

Je ne mets point parmi les propriétés eſſentielles aux atômes celles qui rendent les uns propres à former un animal, & les autres propres à former un mineral, car, au dire de l'Auteur, *dans ce que les Phyſiciens ont nommé les trois regnes de la nature, il ſe fait à l'aide du mouvement une tranſmigration, un échange, une circulation continuelle des molécules de la matiere; la nature a beſoin dans un lieu de celles qu'elle avoit placées pour un temps dans un autre.* (Part. I. p. 34.)

Ce passage & ceux que nous venons de citer indi- Ch. II.
quent que, selon l'Auteur, chaque élément peut 16-18.
entrer dans toutes les productions de la nature.

Si les atômes différent essentiellement, il faut avouer que *tous les ouvrages de la nature se font d'après des loix certaines, uniformes, invariables.* (Part. II. p. 163.)

17. Mais si ces différentes propriétés ne sont pas partagées entre les différentes classes d'atômes, ou ils ne s'uniront jamais, ou ils s'uniront par hazard. Ils ne se rencontreront jamais, & par conséquent ils ne s'uniront pas, s'ils n'ont point de mouvement, ou s'ils ont même vîtesse, & même direction; si leur vîtesse ou leur direction, ou l'une & l'autre, différent, les atômes se rencontreront, mais ou ils se choqueront, & changeront leur vîtesse & leur direction sans s'unir; ou il s'uniront, s'ils s'attirent, ou s'ils sont crochus, & s'il arrive que leur crochets soient tournés en sorte que les atômes s'enchaînent. Cette disposition ne dépendant pas d'une loix fixe & constante, est l'effet du *hazard.*

18. Car, quoiqu'en dise l'Auteur, (Part. II. p. 161.) *le hazard n'est* point *un mot vuide de sens,* & il *indique* souvent autre chose *que l'ignorance de ceux qui l'employent.*

Je conviens que *dans un tourbillon de poussiere qu'éleve un vent impétueux, quelque confus qu'il paroisse à nos yeux; dans la plus affreuse tempête excitée par des vents opposés qui soulevent les flots, il n'y a pas une seule molécule de*

Ch. II. 18-20. *poussiere ou d'eau qui soit placée au hazard, c'est-à dire, qui n'ait sa cause suffisante pour occuper le lieu où elle se trouve, & qui n'agisse rigoureusement de la maniere dont elle doit agir.* Je sais qu'*un Géometre, qui connoîtroit exactement les différentes forces qui agissent dans ces deux cas, & les propriétés des molécules qui sont mues, démontreroit que, d'après des causes données, chaque molécule agit précisément comme elle doit agir, & ne peut agir autrement qu'elle ne fait.* (Part. I. p. 51. 52.) Nous ignorons ces loix, & nous disons que les grains de poussiere & les flots sont agités au hazard.

19. Mais de plus ce mot indique tantôt tout ce que se fait sans aucune loix fixe & constante, tantôt tout ce qui se fait sans aucun dessein. Le laboureur qui jette hors de son champ les pierres qu'il y trouve, les jette au *hazard*, tantôt d'un côté tantôt de l'autre, tantôt avec beaucoup de force tantôt avec peu, sans suivre aucune loix fixe. Le torrent qui forme un tas de pierres, le forme au *hazard*, sans aucun dessein; dans ce sens l'univers du systême de la natute, s'est formé par *hazard;* car la nature est *dépourvue de projets & d'intelligence... & de but* (Part. II. pag. 175.)

20. Les molécules formées par l'assemblage de plusieurs atômes semblables peuvent bien avoir différentes vitesses & directions, s'attirer, ou se repousser; car ces effets peuvent être produits par les atômes qui ne se sont pas réunis, s'ils ont

du mouvement. Mais on demandera toujours, Ch. II. qu'elle est la cause qui a réuni ces atômes, qui 20-22. a formé ces molécules? Ainsi, quand même on prouveroit que les molécules sont essentiellement différentes, & qu'elles peuvent par leurs combinaisons, produire tous les êtres de l'univers, on n'auroit rien expliqué, puisqu'il resteroit à expliquer la formation de ces molécules.

21. Pour ne pas attribuer à l'Auteur la faute honteuse d'avoir posé pour base de son systême un effet sans cause, il faut dire que ses *élémens*, *ses matieres primitives*, &c. sont des atômes; pourquoi ne pas se servir de ce nom que l'usage a rendu non équivoque?

22. Sur quoi se fonde l'Auteur pour affirmer que, dans ce sens, *les matieres élémentaires* sont *différentes pour l'essence?* (Part. I. p. 119.) Je ne trouve poinr d'autre preuve que celle-ci. *Parmi les individus que nous connoissons, dans la même espece, il n'en est point qui se ressemblent exactement; & cela doit être ainsi, la seule différence du site doit nécessairement entraîner une diversité plus ou moins sensible non seulement dans les modifications, mais encore dans l'essence, dans les propriétés, dans le systême entier des êtres.* (Part. I. p. 28.) *Il n'est point, & il ne peut y avoir dans la nature deux êtres & deux combinaisons qui soient mathématiquement & rigoureusement les mêmes, vu que le lieu, les circonstances, les rapports, les proportions, les modifications, n'étant jamais exactement sembla-*

Ch. II. 22. 23. *bles, les êtres qui en résultent, ne peuvent point avoir entr'eux une ressemblance parfaite.* (Part. I. p. 119.) Cette diversité se trouve dans les êtres composés, donc elle se trouve dans les élémens.

23. Si tel est le raisonnement de l'Auteur, ce que je n'ose assurer, il revient à celui-ci. Un pilastre n'est pas une corniche; l'un est fait de briques de la forme & de la grandeur ordinaire; donc l'autre ne sauroit être faite de briques de la même forme & grandeur.

J'ai dit que je n'ose assurer que l'Auteur raisonne ainsi, parce que je ne voudrois pas lui prêter des inepties. Cependant il paroît qu'il adopte celle-ci: car il continue (Part. I. p. 29.) *Si l'on pese ce principe, que l'expérience semble toujours constater, on sera convaincu que les élémens ou matieres primitives dont les corps sont composés, ne sont point de la même nature & ne peuvent par conséquent avoir ni les mêmes propriétés, ni les mêmes modifications, ni les mêmes façons de se mouvoir & d'agir.*

Ici l'Auteur dit modestement que *l'expérience semble toujours constater* son principe: plus bas (Part. I. p. 119.) il dit positivement que *tout conspire à nous prouver son principe.* Quel est-il? Où il parle avec reserve, son principe est que *parmi les individus que nous connoissons,* c'est à dire, parmi les corps sensibles, *il n'en est point qui se ressemblent exactement;* où il parle affirmativement, son principe est qu'en général *il n'est point, & il ne peut y avoir dans la nature*

deux

deux êtres & deux combinaiſons qui ſoient mathé- Ch. II.
matiquement & rigoureuſement les mêmes. Ces 23. 25.
deux principes ſont fort différens. On ne s'obſtinera pas à conteſter la différence des êtres compoſés, des corps ſenſibles; mais on demandera des bonnes preuves qui nous obligent à reconnoître que les atômes ſont différens; & l'on répétera que la diverſité des corps ſenſibles n'eſt rien moins que ſuffiſante pour nous convaincre que les atômes ne ſont pas de même nature; parce que leurs différentes combinaiſons ſuffiſent pour expliquer la diverſité des corps ſenſibles.

24. L'Auteur dira, peut-être, que pour prouver la différence des élémens, il adopte le raiſonnement d'un célebre Wolfien, qu'il copie dans ſa note. (Part. I. pag. 28. 29.) „Il paroît „par le principe des indiſcernables que les élé„mens des choſes matérielles ſont tous différens „entr'eux." Mais avec la permiſſion de l'illuſtre école de Wolf, le principe des indiſcernables appliqué à la propoſition dont il s'agit, renferme une pétition de principe; les élémens différent entr'eux parce que deux choſes entiérement ſemblables n'exiſtent point. Certainement les élémens différent s'il eſt vrai qu'en général il n'y ait pas deux choſes entiérement ſemblables; mais c'eſt ce qu'on n'accorde point. Pour le prouver on a recours à la raiſon ſuffiſante dans le ſens rigoureux, dans lequel elle n'eſt pas généralement reçue.

25. L'Auteur nous rappelle (Part. I. pag. 32.) que *nous ne connoiſſons pas les élémens des*

Ch .II. *corps;* comment ſavons nous donc qu'ils ſont
25-26. différens? En quoi peut conſiſter cette différence? D'abord pluſieurs ſources de diverſité n'ont lieu que dans les êtres compoſés; de ce nombre eſt *la différence du ſite*, ſans doute, relatif de pluſieurs élémens, d'ailleurs différens entr'eux, qui compoſent les corps; ces élémens peuvent par la ſeule différence de ſite, former des êtres différens. Quant aux êtres mêmes, ils ne changent point de nature en changeant de ſite, de lieu, de poſition. L'étoile de Vénus eſt la même, quand elle précede & quand elle ſuit le Soleil.

26. Les élémens ſont aſſurément tous étendus; ils ſont ſans pores, c'eſt à dire, également denſes, autrement ils ſeroient des compoſés & non des élémens, phyſiquement diviſibles & non indiviſibles; car les pores ne ſont que les interſtices qui ſéparent les parties qui ne ſe touchent pas par tout. Les élémens ne peuvent pas être élaſtiques, parce qu'ils n'ont ni pores dans leſquels circule la matiere qui cauſe l'élaſticité, ni parties qui puiſſent perdre leur arrangement naturel & le recouvrer par l'attraction, qui d'ailleurs n'appartient pas indubitablement aux élémens, parce qu'elle n'eſt pas démontrée cauſe primitive. Ils ne peuvent donc pas être tranſparens, n'ayant ni pores qui donnent paſſage à la lumiere, ni élaſticité qui tranſmette le mouvement des molécules lumineuſes. Ils ne ſont ni électriques, ni magnétiques, ni ſavoureux, ni chauds, ni odorans. Ils ſont finis, autrement il n'y auroit qu'un ſeul élé-

ment, & la matiere feroit uniforme: par consé- Ch. II.
quent ils sont mobiles. Il est vrai qu'ils peuvent 26-27.
différer en mobilité; mais les élémens considerés en eux-mêmes & faisant abstraction du mouvement, ne peuvent différer qu'en grandeur & en figure. Cette différence peut-elle produire toutes les merveilles que l'Auteur attribue à l'énergie des élémens?

27. Il est inutile de supposer dans les élémens une diversité que rien ne prouve, pour expliquer la diversité des corps: on l'explique suffisamment par la diverse combinaison des élémens, quoique semblables, comme je l'ai déjà insinué. L'Auteur n'en disconvient pas, lorsqu'il dit que si nous ne connoissons pas les essences des êtres particuliers, c'est parce que *nous ignorons leurs combinaisons intimes* (des *elémens*), *les proportions de ces mêmes combinaisons, d'où doivent nécessairement résulter des façons d'agir, des mouvemens ou des effets très-différens.* (Part. I. pag. 14.) Il est plus exprès (Part. I. pag. 34.) *Dans ce que les Physiciens ont nommé les trois regnes de la nature, il se fait à l'aide du mouvement une transmigration, un échange, une circulation continuelle des molécules de la matiere; la nature a besoin dans un lieu de celles qu'elle avoit placé pour un temps dans un autre: ces molécules après avoir par des combinaisons particulieres constitué des êtres doués d'essences, de propriétés, de façons d'agir déterminées, se dissolvent ou se séparent plus ou moins aisément, & en se combinant*

Ch. II. *d'une nouvelle maniere elles forment des êtres*
27-29. *nouveaux.*

28. Si l'on disoit que dans le dernier passage ce ne sont pas les *élémens* qui par leurs différentes combinaisons forment des êtres différens, mais que ce ce sont les *molécules* résultantes de la réunion des élémens, je repondrois que le premier passage dit expressement les *élémens*. J'ajouterois que la même molécule qui entroit dans la composition d'une rose, peut être une partie intégrante non seulement d'un chêne, mais d'une pierre, d'un homme; il faut donc ou que les mêmes élémens, suivant leurs combinaisons, puissent former la rose, le chêne, la pierre, l'homme, ou que chaque molécule soit composée de tous les élémens divers qui sont nécessaires pour former tous les êtres différens, dans lesquels cette molécule peut entrer. Prendre la premiere de ces deux alternatives, c'est me donner cause gagnée: embrasser la seconde, c'est adopter une hypothese qui n'est soutenue par aucune expérience, ni par aucun raisonnement; c'est avouer tacitement qu'on l'avance parce que le systême l'exige.

29. Point du tout, replique l'Auteur; nous avons averti que les hommes *auroient dû la regarder* (la matiere) *comme un genre d'êtres dont tous les individus divers, quoiqu'ils eussent quelques propriétés communes, telles que l'étendue, la divisibilité, la figure, &c. ne devoient cependant point être rangés sous une même classe, ni être compris sous une même dénomination.*

Un exemple peut servir à éclaircir ce que nous venons de dire, à en faire sentir l'exactitude, & à en faciliter l'application. Les propriétés communes à toute matiere sont l'étendue, la divisibilité, l'impénétrabilité, la figurabilité, la mobilité ou la propriété d'être mue d'un mouvement de masse; la matiere du feu, outre ces propriétés générales & communes à toute matiere, jouit encore de la propriété particuliere d'être mue d'un mouvement qui produit sur nos organes le sentiment de la chaleur, ainsi que d'un autre mouvement qui produit dans nos yeux la sensation de la lumiere. Le fer en tant que matiere en général, est étendu, divisible, figurable, mobile en masse; si la matiere du feu vient se combiner avec lui dans une certaine proportion ou quantité, le fer acquiert alors deux nouvelles propriétés, savoir, celle d'exciter en nous les sensations de la chaleur & de la lumiere qu'il n'avoit pas auparavant, &c. (Part. I. pag. 33.) Ch. II. 29.

Je ne comprends rien à cet exemple. Ou l'Auteur parle des corps sensibles, ou il parle de leurs élémens. S'il parle des élémens, l'exemple est mal choisi, car le fer & le feu sont des corps sensibles, & non des élémens. S'il parle des corps, ils ne sont *rangés sous une même classe ni compris sous une même dénomination*, que lorsqu'on fait attention seulement à leurs *propriétés communes;* & il falloit bien imaginer un nom qui comprit tous les êtres qui ont des *propriétés communes.* Lorsque nous considerons les pro-

Ch. II. 29. priétés particulieres, nous distinguons par des noms différens les genres, les especes, & souvent les états. C'est ainsi que nous disons, homme, femme, garçon, fille, enfant, adolescent, adulte, vieillard, &c. Pour ce qui regarde les *individus*, il est impossible d'imposer à tous des noms; & on les leurs impose lorsqu'il est nécessaire. Un berger donne des noms à ses brebis, & un écuyer à ses chevaux.

On se propose d'éclaircir par un exemple que *tous les individus divers*, dont la matiere est le *genre*, ne doivent pas *être rangés sous une même classe ni compris sous une même dénomination;* & l'on prend le fer & le feu, qui ne sont ni *rangés sous une même classe, ni compris sous une même dénomination.*

On prétend que lorsque la *matiere du feu* se combine dans une certaine quantité avec le fer, celui-ci *acquiert deux nouvelles propriétés, savoir, celles d'exciter en nous les sensations de la chaleur & de la lumiere.* La vérité est que c'est toujours le feu qui excite en nous ces sensations. Le fer, par sa constitution, reçoit dans ses pores une grande quantité de matiere ignée, & ne la laisse sortir que peu à peu, mais en assez grande quantité pour nous éclairer & nous échauffer. Ajoutez, si vous voulez, que le fer laisse emporter au feu quelques unes de ses parties, & que les parties du fer étant plus grossieres que celles du feu, nous font sentir une chaleur plus forte.

Je ne vois pas ce que cet exemple éclaircit, Ch. II.
ni de quel principe il fait ſentir l'exactitude, & 29-30.
facilite l'application.

30. On pourroit dire qu'après les eſſais les plus recherchés, que les Chymiſtes ont fait ſur l'or & ſur le mercure, on retrouve toujours l'or & le mercure; que ces minéraux ſont des aſſemblages d'êtres ſimples; & que ces êtres ſimples, ces élémens, ſont eſſentiellement différens, puiſqu'on ne peut pas transformer le mercure en or. Mais ſi cette tranſmutation a été impoſſible juſqu'à préſent, il ne s'enſuit pas qu'elle ſoit impoſſible en elle-même. D'ailleurs, il n'y a perſonne qui puiſſe avancer avec fondement que l'or & le mercure ſont directement & immédiatement formés d'atômes; & l'Auteur ne pourroit le ſoutenir ſans ſe contredire, puiſqu'il trouve (Part. I. pag. 38.) dans leur compoſition des mixtes, des terres diverſement *élaborées*, de *l'air*, de *l'eau*, de la *matiere ignée*. Les Chymiſtes conviennent que les métaux ſont des combinaiſons d'un principe terreux & d'un principe inflammable. Les expériences faites ſur l'or & ſur le mercure prouvent tout au plus, qu'on ne ſauroit ſéparer entiérement les principes qui les compoſent; & même, comme l'on réduit, ou révivifie, les métaux par des opérations contraires à celles par leſquelles on les a décompoſés, on peut dire avec raiſon que les dernieres opérations leur rendent ce que les premieres leur avoient enlevé.

Ch. II. 30. 30. L'Auteur en disant que la matiere est *un genre d'êtres, dont tous les individus divers* ne doivent pas *être rangés sous une même classe, ni compris sous une même dénomination*, a-t-il voulu dire que le mot *matiere* comprend de fait des êtres très différens, la matiere étherée, le feu l'eau, l'air, la terre, les parties propres à former les minéraux, les plantes, les animaux, &c? Si telle est sa pensée, il nous annonce une vérité que tout le monde sait. Il n'étoit pas nécessaire qu'il essayât de raisonner pour prouver la différence de ces êtres. Mais nous disons qu'ils peuvent fort bien résulter d'une matiere *homogêne, & dont les parties ne différent entr'elles que par leurs différentes modifications*. L'Auteur soutient que *c'est une erreur;* (Part. I. p. 28.) & il s'impose l'obligation de prouver que les atômes différent essentiellement. En vain diroit-il que le feu, l'air, l'eau, la terre, &c. existent par leur propre nature, proposition qu'on ne lui passeroit point: il est incontestable que ces êtres se divisent & subdivisent d'une maniere étonnante sans pouvoir être anéantis; ce fait nous conduit nécessairement à reconnoître que la division se termine une fois, qu'on parvient enfin à des *élémens* qui sont *indestructibles* par les forces de la nature, à des atômes. Remarquons en passant qu'on n'a jamais *ridiculement ou de mauvaise foi, confondu la dissolution, la décomposition, la séparation des parties élémentaires dont les corps sont composés avec leur destruction radicale;* on a bien *distingué le*

changement de figure, de position, de tissu auquel Ch. II.
la matiere est sujette, d'avec son anéantissement, qui 30.
est totalement impossible (Part. II. pag. 173.) naturellement.

Ainsi quelque detour qu'on prenne, on revient à la question; ces atômes sont-ils tous de même nature, ou ne le sont-ils pas? Je me flatte d'avoir démontré, non pas que leur prétendue différence essentielle est fausse, mais qu'elle n'est point prouvée, qu'elle a la vraisemblence contr'elle, & qu'un des fondemens du systême de la nature est peu solide.

CHAPITRE III.

Des êtres immatériels.

Après avoir défini la matiere & consideré ses Ch. III.
propriétés, passons aux êtres immatériels. 1.
Dans ce chapitre nous nous bornerons à examiner s'ils peuvent exister, & s'ils peuvent être connus de nous.

1. Par le mot être *immatériel ou esprit* j'entends une substance qui sent son existence & qui est destituée d'étendue. Je mets dans cette définition *le sentiment de sa propre existence*, parce qu'il est en même temps le plus bas degré & le fondement de toute pensée, & qu'il n'en exclut aucune. Il est évident qu'un être ne peut sentir

Ch. III. qu'il penſe ſans ſentir qu'il exiſte. C'eſt, pour
§. 3. le remarquer en paſſant, dans ce ſens que Deſcartes a dit que l'eſſence de notre ame eſt de penſer, comme il s'en explique poſitivement.

2. L'Auteur nie l'exiſtence des êtres immatériels. *L'univers, ce vaſte aſſemblage de tout ce qui exiſte, ne nous offre par-tout que de la matiere & du mouvement.* (Part. I. pag. 10.)

Je ne crois pas faire tort à l'Auteur en affirmant qu'il nie non ſeulement l'exiſtence, mais encore la poſſibilité des êtres immatériels. Il demande *eſt-il un homme ſur la terre qui conçoive qu'un être privé d'étendue puiſſe exiſter?* (Part. II. pag. 173.) Après nous avoir avertis qu'*une choſe eſt démontrée impoſſible dès que non ſeulement on ne peut en avoir d'idées vraies, mais encore quand les idées quelconques qu'on s'en forme ſe contrediſent, répugnent les unes aux autres,* (Part. II. pag. 129.); il raiſonne ainſi. *Nous n'avons point d'idées vraies d'un eſprit; les idées que nous pouvons nous en former ſe contrediſent, lorsque nous diſons qu'un être privé d'organes & d'étendue peut ſentir, peut penſer, peut avoir des volontés ou des deſirs,* (ibid.)

3. Voici ma réponſe au premier de ces paſſages, *l'Auteur a vu* (Part. I. pag. 28. lig. 10. 11.) qu'*une matiere ſans propriétés eſt un pur néant;* & je vois en général qu'un être ſans propriétés eſt un pur néant; que tout ce qui exiſte a des propriétés, & que tout ce qui a des propriétés exiſte; je dis *tout ce qui a des propriétés*, non pas *tout*

ce à quoi on attribue des propriétés par l'imagination. Les idées d'existence & de propriétés sont inséparables. Cette proposition est si vraie que dès qu'on imagine des propriétés, on est forcé d'imaginer un être en qui elles résident, ou qu'elles constituent. Mais je ne vois point, & je ne connois personne qui ait entrepris de faire voir que l'idée d'existence & celle d'étendue sont liées en sorte que l'une ne se trouve jamais sans l'autre... On ne peut pas se former une idée d'un être non étendu.... Non, si par idée vous entendez image. (Voy. chap. I. §. 46. pag. 26. 28.) Mais on peut raisonner sur des choses dont on n'a aucune image. Ch. III. 3. 4.

4. Dans le second passage l'Auteur établit deux caracteres de l'impossible.

1° Quand on ne peut pas en avoir des idées vraies.

2° Quand l'idée qu'on se forme d'une chose est composée d'idées contradictoires.

Il auroit dû nous dire ce qu'il entend par des idées vraies. Locke dit (Liv. II. chap. 32.) que les idées sont vraies ou fausses quand elles renferment une proposition, ou une supposition tacite de leur conformité à quelque chose; sur tout à ce que d'autres désignent par le même nom; à ce qui existe réellement, ou à l'essence des choses. Selon Leibnitz (Nouv. Ess. sur l'Ent. hum. Liv. II. chap. 32.) les idées possibles sont vraies, & les impossibles sont fausses. Selon d'autres l'idée vraie est celle qui est conforme à

Ch. III. l'objet qu'elle repréſente. Dans tous ces ſens
4. 5. nous pouvons avoir une idée vraie de l'eſprit. La définition de l'eſprit ne renferme aucune propoſition ; elle explique ce que nous entendons par ce mot: les autres l'entendent dans le même ſens que nous, même ceux qui en combattent l'exiſtence.

Si elle eſt poſſible, notre idée eſt conforme à ce qui peut exiſter; & à ce qui exiſte, s'il exiſte des eſprits tels que nous les avons définis. Cette idée n'eſt pas contradictoire à moins qu'on ne prouve que ſentir, penſer, vouloir ſont des attributs de l'étendue, & de l'étendue ſeule.

5. La propoſition, *un être privé d'organes & d'étendue peut penſer, peut avoir des volontés, ou des deſirs*, ne renferme aucune contradiction dans les termes. L'Auteur eſt donc obligé de prouver que les idées qui entrent dans cette propoſition ſont contradictoires. Mais *un être intelligent c'eſt un être qui penſe, qui veut, qui agit pour parvenir à une fin. Or pour penſer, pour vouloir, pour agir à notre maniere, il faut avoir des organes, & un but ſemblables aux nôtres.* (Part. I. pag. 66.) *Sans organes il ne peut y avoir ni perceptions, ni idées, ni intuition, ni penſées, ni volontés, ni plan, ni actions.* (Part. I. pag. 67.) *Je le répéte, pour avoir de l'intelligence, des deſſeins & des vues, il faut avoir des idées; pour avoir des idées il faut avoir des organes, & des ſens.* (Part. I. pag. 69.) *Car la nature produit des êtres intelligents en raſſemblant*

des matieres propres à former des corps organisés d'une façon particuliere, d'où résulte la faculté que nous nommons intelligence & les façons d'agir qui sont des suites nécessaires de cette propriété. (ibid.) Ch. III. 5.

L'Auteur définit d'abord l'être intelligent en général; tout d'un coup il en vient aux êtres qui pensent, veulent, & agissent *à notre maniere.* Il est vrai qu'actuellement pour agir au dehors il nous faut des organes; mais notre ame agit sur notre corps, quand, par exemple, elle veut remuer un bras du corps qui lui est approprié: la premiere impulsion qu'elle donne, elle la donne sans organes, car selon nous, elle n'en a point, & supposer qu'elle en a, c'est supposer qu'elle est matérielle, ce qui est en question, puisque nous la mettons au nombre des esprits. Quand même notre ame seroit matérielle & auroit des organes, il n'en suit pas que les esprits soient impossibles.

Il est vrai que pour penser il faut avoir des idées, & que nous n'avons quelques idées que par le moyen des organes; mais est-il sûr que nous n'ayons point d'autres idées que celles que nous acquérons par le moyen des sens? Je ne vois pas que nous voulions par le canal des organes; & je vois que la volonté n'en dépend point, si ce n'est en tant qu'ils lui fournissent les objets sur lesquels elle s'exerce.

Quand même on accorderoit que *pour penser, pour vouloir, pour agir à notre maniere, il faut avoir des organes,* il n'en résulteroit point

Ch. III. qu'il ne sauroit exister des êtres pensans, voulans,
§. 6. & agissans à leur maniere & sans organes.

Il faut aussi avoir un but semblable aux notres, dit l'Auteur. J'en tombe d'accord s'il entend que tous les êtres intelligens ont un but quelconque, & qu'à cet égard ils sont semblables à nous qui en avons. Mais s'il entend un but analogue à ceux que nous nous proposons, je n'en vois pas la nécessité. Le bonheur est notre grand but, on peut dire notre unique but, puisque tous les buts particuliers se rapportent à celui-là. Nous *avons un but nécessaire, c'est de nous conserver nous-mêmes.* (Part. II. pag. 177. lig. 12. 13. 14.) On peut concevoir un être parfaitement heureux, qui se propose d'autres fins que celle de conserver ou d'augmenter un bonheur qui ne peut ni se diminuer ni s'accroître.

. 6. *Dès que j'apperçois, ou que j'éprouve du mouvement, je suis forcé de reconnoître de l'étendue, de la solidité, de la densité, de l'impénétrabilité dans la substance que je vois se mouvoir ou de laquelle je reçois du mouvement; ainsi dès qu'on attribue de l'action à une cause quelconque, je suis obligé de la regarder comme matérielle.* (Part. I. pag. 92. 93.) *Ainsi une substance spirituelle qui se meut & qui agit, implique contradiction, d'où je conclus qu'elle est totalement impossible.* (ibid.)

La phrase, *dès que j'apperçois, ou que j'éprouve du mouvement, je suis forcé de reconnoître de l'étendue, de la solidité, de la densité, de*

l'impénétrabilité dans la substance que je vois se Ch. III. *mouvoir, ou de laquelle je reçois du mouvement,* 6. 7. signifie, les corps sont les seuls qui puissent donner ou recevoir du mouvement; c'est ce que nient ceux qui défendent la possibilité des esprits; il falloit donc prouver cette proposition.

L'Auteur en avançant que *dès qu'on attribue de l'action à une cause quelconque, je suis obligé de la regarder comme matérielle*, confond l'action avec le mouvement, & suppose sans preuve qu'il n'y a point d'action sans mouvement. De ces deux propositions, qui ne s'appuyent que sur l'assertion de l'Auteur, on ne peut tirer aucune conséquence certaine.

7. *On nous dit* donc *qu'il y a des substances que nous ne pouvons ni voir ni toucher, & qui n'en existent pas moins pour cela: à la bonne heure; mais dès lors nous ne pouvons ni en raisonner ni leur assigner des qualités.* (Part. II. pag. 121.) Car, *constitués comme nous le sommes, ce dont nous n'avons point d'idées n'existe pas pour nous* (Part. II. pag. 131. à la fin); & nous ne pouvons pas avoir d'idée d'un esprit; parce que *l'esprit ou la substance inétendue, & immatérielle n'est qu'une absence d'idées* (Part. I. pag. 167. voy. aussi pag. 98.); & *parce que la matiere seule agit sur nos sens,* (Part. I. pag. 91.) *& rien n'entre dans notre esprit que par la voye des sens.* (Part. I. pag. 166.) *selon Mr. Locke & tous ceux qui ont adopté son systême si demontré, ou l'axiome d'Aristote.* (Part. I. pag. 167.)

Ch. III. §. **§. L'esprit n'est qu'une absence d'idées.** *Le fruit de toutes les recherches métaphysiques des modernes s'est borné à leur apprendre que l'esprit est une substance d'une nature inconnue, tellement simple, indivisible, privée d'étendue, invisible, impossible à saisir par les sens, que ses parties ne peuvent être séparées même par abstraction ou par la pensée. Mais comment concevoir une pareille substance qui n'est qu'une négation de tout ce que nous connoissons?* (Part. I. pag. 92.) *dont nous n'avons aucune idée, & qui par conséquent doit dérouter toutes les notions que nous pourrions nous en former.* (Part. I. pag. 118.) *Le mot esprit ne nous apprend rien que l'ignorance de celui qui le prononce sans y attacher aucune idée certaine.* (Part. II. pag. 90, & pag. 167.)

Certainement *ce dont nous n'avons point d'idées, n'existe pas pour nous*; c'est ce qu'on peut hardiment dire d'un être quelconque. Mais ici le mot *idée* ne signifie que connoissance (Ch. I. §. 45. p. 26.); & nous savons que les esprits peuvent exister, comme on vient de le faire voir.

L'esprit n'est pas une absence d'idées, une négation de tout ce que nous connoissons. Il suppose l'idée de l'être, & celle du sentiment de sa propre existence, choses qui sont au nombre de celles que nous connoissons.

La substance immatérielle n'est inconnue qu'à ceux qui cherchent un *substratum;* & la matiere est pour eux une substance également inconnue. Qu'auroit dit l'Auteur si je l'avois arrêté au commence-

mencement de cette discussion, en disant, „vous Ch. III.
„parlez beaucoup de matiere, mais cette matiere 8.
„*est une substance d'une nature inconnue.*" C'est ce que l'Auteur ne contestera point, lui qui rapporte sans le rejetter, que Clarke *avoue que nous ne connoissons pas l'essence & l'énergie de la matiere.* (Part. II. p. 131.)

Ici l'Auteur prête le mot *énergie* à Clarke qui ne dit rien de semblable. Voici ses paroles; » la substance, ou l'essence de toutes les autres » choses nous est entierement inconnue, je n'en » excepte pas même les choses que nous voyons, » que nous touchons, & que nous croyons le mieux » connoître. Il n'y a point de plante, tant petite » & méprisable soit elle, point de vil animal, qui » ne pousse à bout & ne confonde le génie le plus » profond & le plus sublime: que dis-je? l'essen» ce des êtres inanimés les plus simples & les plus » communs a des profondeurs & des ténebres impé» nétrables." (Clar. de l'exist. de Dieu, p. 71.)

L'Auteur convient donc *que l'essence de la matiere est incompréhensible* (Part. II. p. 106.) Il est vrai qu'il ajoute, *ou du moins nous ne la concevons que foiblement par les façons dont nous en sommes affectés.* Mais il s'explique à la page suivante *nous ne connoissons l'essence d'aucun être, si par le mot essence l'on entend ce qui constitue la nature qui lui est propre, nous ne connoissons la matiere que par les perceptions, les sensations & les idées qu'elle nous donne; c'est d'après cela que nous en jugeons bien ou mal,* & (pag. 148.

Ch. III. 149.) *dans toutes les substances qui frappent nos* § *sens nous ne connoissons que les effets qu'elles produisent sur nous, d'après lesquels nous leur assignons des qualités, &* (pag. 136.) *nous ne connoissons point l'essence ni la vraie nature de la matiere, quoique nous soyons à portée de connoître quelques-unes de ses propriétés & qualités d'apres la façon dont elle agit sur nous.*

Si l'Auteur des questions sur l'Encyclopédie trouve que »nous n'avons.... par nous-mêmes » aucune notion suffisante de ce qu'on appelle es- » prit pur," au moins il ajoute d'abord »& de ce » qu'on nomme matiere. L'esprit pur est un mot » qui ne nous donne aucune idée, & nous ne con- » noissons la matiere que par quelques phénome- » nes. Nous la connoissons si peu que nous l'ap- » pellons substance: or le mot substance veut dire » ce qui est dessous; mais ce dessous nous sera » éternellement caché." (Quest. sur l'Encycl. Part. I. p. 176.)

Nous pouvons raisonner sur ce qui n'a jamais frappé nos sens. Les Physiciens ne raisonnent-ils pas sur les atômes, sur la matiere éthérée &c? Les Algébristes ne raisonnent-ils pas sur une courbe qu'ils n'ont pas encore décrite, dont ils ne connoissent que l'équation, c'est à dire, la définition?

Enfin si nous n'*avons aucune idée* des esprits, nous ne *pouvons nous en former aucune notion à derouter.*

9. Toutes nos idées viennent des sens. *C'est par nos sens que nous sommes liés à la nature universelle, c'est par nos sens que nous pouvons la mettre en expérience & découvrir ses secrets; dès que nous quittons l'expérience nous tombons dans le vuide où notre imagination nous égare.* (Part. I. p. 5.) *La matiere seule peut agir sur nos sens, sans lesquels il nous est impossible que rien se fasse connoître à nous.* (Part. I. p. 91. voy. aussi p. 112. au comm. & p. 197.) *L'homme ne peut avoir d'idées réelles que des choses qui agissent, ou qui ont précedemment agi sur ses sens, or il n'y a que des objets matériels, physiques, ou naturels qui puissent remuer nos organes & nous donner des idées.* (Part. II. p. 90. 91.) *Dès qu'un être n'agit sur aucun de nos organes; il n'existe point pour nous, & nous ne pouvons sans extravagance parler de sa nature ou lui assigner des qualités.* (Part. II. p. 107.) Ch. III. 9.

La réponse à tous ces passages est qu'ils ne contiennent que des assertions gratuites, ou plutôt la même assertion répétée avec beaucoup de confiance, comme c'est l'ancienne coutume de ces Messieurs. (*)

L'Auteur dit en général que tout ce que nos sens matériels, nos organes ne nous font point connoître, n'est rien pour nous. Toute substance, tout mode, qui ne frappe pas nos organes,

(*) *Tum Vellejus, fidenter sane, ut solent isti,* dit Ciceron (*De nat. Deor. lib. I §. 8.*), en parlant des Epicuriens, précurseurs des Athées modernes.

Ch. III. n'exiſte pas pour nous. La penſée, le doute, la
9. 10. certitude ne frappent pas nos organes, donc la penſée, le doute, la certitude ne ſont rien pour nous. Si l'Auteur dit que ce ſont des modes de l'organe intérieur, qui eſt matériel; je réponds que l'idée d'un eſprit immatériel eſt auſſi un mode du même organe; que cette idée eſt très réelle puiſqu'elle exiſte; & que l'être qu'elle repréſente eſt très poſſible.

Il n'eſt pas exactement vrai que Locke ne reconnoiſſe que les ſens pour unique ſource de nos idées; il en trouve une ſeconde, la réflexion. Je n'ignore pas que les diſciples de Locke ſont allés plus loin que leur maître; mais je ſais auſſi que pluſieurs métaphyſiciens ſenſés s'oppoſent à la doctrine des diſciples de Locke. Il n'eſt par permis de ſe fonder ſur une propoſition conteſtée. D'ailleurs celle-ci eſt ſi peu contraire à l'exiſtence des eſprits, que les Philoſophes qui admettent à la rigueur l'axiome d'Ariſtote, admettent auſſi les êtres immatériels; & même quelques-uns (*) en démontrent l'exiſtence.

10. C'eſt donc ſans raiſon que l'on ſoutient que dire qu'un eſprit eſt immatériel, *c'eſt avancer que ſa ſubſtance ou ſon eſſence ſont d'une nature que nous ne concevons point, mais qui doit être dès lors totalement différente de tout ce que nous connoiſſons.* (Part. II. p. 59.) Nous concevons qu'il eſt de l'eſſence d'un eſprit d'être inétendu. L'idée d'eſprit n'eſt pas contradictoire; nous l'a-

(*) Mrs. de Condillac, & Bonnet entr'autres.

vons, nous connoissons les esprits, au moins Ch. III.
comme possibles; ainsi ils ne sont pas d'une nature 10. 11.
totalement différente de tout ce que nous connoissons; & si nous disons que leur nature est différente de celle de la matiere, ce n'est pas parce qu'ils sont *d'une nature que nous ne concevons point.* A présent que nous ne les regardons que comme possibles, c'est sur leur définition que nous nous fondons. Quand nous examinerons si réellement les esprits existent ou non, nous nous garderons bien de dire ce que l'Auteur nous fait dire dans ce passage.

11. Il insiste, il faut bien que cet esprit soit *un être inconcevable*, puisque *pour s'en former quelque idée l'on fut obligé de recourir à des êtres matériels & à leur façon d'agir. En effet le mot esprit ne nous présente d'autre idée que celle du souffle, de la respiration, du vent* (Part. I. pag. 93.) *Dans l'origine cependant il paroît que par le mot esprit on voulut désigner une matiere plus déliée que celle qui frappoit grossiérement les organes, capable de pénétrer celle-ci, de lui communiquer l'action & la vie, de produire en elle les combinaisons & les modifications que nos yeux y découvrent* (Part. II. pag. 167.) *Les mots vagues d'esprits, de substance incorporelle..... une fois imaginés, il fallut leur attacher des idées; on ne put les puiser que dans les êtres de cette nature dedaignée, qui sont toujours les seuls que nous puissions connoître. Les hommes les puiserent donc en eux-*

Ch. III. 11. 12. *mêmes; leur ame servit de modele* à tous les esprits (Part. II. pag. 39.)

L'Auteur qui nous reproche de faire des êtres immatériels *une négation de tout ce que nous connoissons* (Part. I. pag. 90.), c'est à dire dans son langage, de tout ce qui appartient à la matiere, ne peut sans se contredire, nous accuser *de recourir à des êtres matériels pour nous en former quelqu'idée.* De fait nous n'y recourons pas pour nous former une idée des esprits; mais pour exprimer notre sentiment nous avons été obligés d'emprunter des mots consacrés à la matière, parce que les langues étoient faites quand on commença à philosopher sur la nature des esprits.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si les hommes en prenant leur ame pour modéle des esprits ont eu recours à un être matériel, ou à un être immatériel.

12. *Enfin on demande, comment s'assurer de l'existence d'un être que l'on ne pourra jamais connoître?* (Part. II. pag. 127. 128.) Je réponds d'abord qu'il s'agit ici de la possibilité, non de l'existence. Cependant pour ne rien laisser à desirer, je dirai qu'on peut s'en assurer par le sens intime, par le raisonnement, & sur tout par les effets. Comment nous assurons nous de l'existence des corps? Nous ne pouvons nous en assurer que par ce que nous en connoissons; & *dans toutes les substances qui frappent nos sens nous ne connoissons que les effets qu'elles produisent sur nous* (Part. II. pag. 149.)

L'Auteur du système de la nature a lu Clarke, qui dit, „ceux qui prétendent" que l'idée d'une substance immatérielle implique contradiction „sont obligés de dire, que tout ce qui » n'est pas matiere n'est rien. Il faut qu'ils sou- » tiennent, que celui qui dit qu'une chose, qui » n'est pas matiere, existe, dit une aussi grande » absurdité, que s'il disoit qu'il y a quelque chose » qui existe, qui n'est pourtant rien. Ce qui ex- » primé d'une autre maniere revient à ceci: que » toutes les choses, dont nous n'avons point » d'idée, ne sont que de pures impossibilités. » Il n'y a point en effet d'autre voye de » prouver que l'idée d'une chose *immatérielle* » est une idée contradictoire, que de prouver » qu'*être matériel & n'avoir point d'existence* » sont des phrases synonimes. Et toute la » preuve qu'il soit possible d'en donner, c'est de » poser pour une chose constante, que nous » n'avons point d'idée de ce qui est immatériel, » que tout ce dont nous n'avons point d'idée, ni » n'existe, ni ne sauroit exister. Je ne veux pas » me prévaloir ici de la fausseté insigne de la sup- » position, que ceux contre qui je dispute, sont » obligés de faire; que nous avons une idée claire » de l'essence de la matiere, & que nous n'avons » aucune idée de la substance immatérielle. Je » dis seulement, que leur maniere de raisonner est » toute semblable à celle d'un aveugle né qui sou- » tiendroit, que la lumiere & les couleurs sont des » choses impossibles & contradictoires, par cette Ch. III. 12.

Ch. III. 12. » belle raiſon, qu'il n'en a, quant à lui, aucune » idée. Car la lumiere & les couleurs, ſont des » choſes auſſi incompréhenſibles, & auſſi fort au- » deſſus des idées d'un aveugle né, que le puiſſent » être l'eſſence & les opérations d'une ſubſtance » purement immatérielle. Si donc le defaut d'idée » dans l'aveugle n'eſt pas une preuve ſuffiſante de » l'impoſſibilité de la lumiere & des couleurs, de » quel droit peut on prétendre, que le défaut de » nos idées ſoit une bonne preuve de l'impoſſibilité » de l'exiſtence des ſubſtances immatérielles? (Exiſt. de Dieu pag. 145. 147.)

L'Auteur devoit donc prouver de la maniere la plus évidente que nous n'avons aucune idée des eſprits; que toutes les choſes deſquelles nous n'avons d'idée, ſont des pures impoſſibilités, & les autres propoſitions contenues dans ce paſſage. Il ne l'a pas fait; & j'ai montré, ſi je ne me trompe, que les raiſons ſur leſquelles l'Auteur s'appuye pour ſoutenir qu'il n'exiſte que matiere & mouvement, ſont inſubſiſtantes, & que l'exiſtence des êtres immatériels eſt très-poſſible.

CHAPITRE IV.

Du mouvement en général, & des loix du mouvement de la matiere.

1. Le systême de la nature enseigne que *le mouvement*, modification très-connue, *est un effort par lequel un corps change, ou tend à changer de place, c'est à dire, à correspondre successivement à différentes parties de l'espace, ou bien à changer de distance relativement à d'autres corps.* (Part. I, pag. 13.) Ch.IV. 1-3

2. Voilà une définition bien lumineuse, & une doctrine bien nouvelle! *Le mouvement est un effort....* Qu'est-ce qu'un effort? M'en tiendrai-je au sentiment confus que j'en ai? Le mouvement sera un état pénible & différent de tout autre état désagréable, par lequel un corps change, ou tend à changer de place, définition manifestement absurde.

3. D'ailleurs l'effort est une sensation de l'ame, du principe sentant, quel qu'il soit. Cette sensation est utile aux animaux pour avertir l'ame de l'état du corps, afin qu'elle l'empêche de se déranger ou de périr en essayant de produire des effets au-dessus de ses forces, ou de s'user en vain en se tendant beaucoup pour exécuter ce qu'il peut exécuter avec moins de contention; par où l'on voit que le mot *effort* au propre ne peut être

Ch.IV. §. 5. appliqué aux corps, qu'après avoir prouvé que la matiere a du sentiment: on sait qu'un mot au figuré ne peut pas être reçu dans une définition.

4. *Change, ou tend à changer de place.* Mais *une pierre de cinq-cens livres..ne cesse pas un instant de peser avec force sur cette terre* (Part. I. pag. 19.) *qui lui résiste.* Elle fait un *effort*, ou aucun corps n'en fait; la pierre tend à changer de place: *dira-t-on que cette pierre & cette terre* sont en mouvement? Non sans doute; à la bonne heure, qu'on dise qu'elles *agissent.* (ibid.)

5. *Relativement à d'autres corps.* Quand je me promene au parc, les arbres changent de place relativement à mon corps, tout autant que mon corps relativement aux arbres. Lequel se meut? Ne pourroit-on pas dire plus simplement, le mouvement n'est *que le changement d'un corps relativement à d'autres corps, dans lequel le corps mu présente successivement différentes parties à différens points de l'espace:* de cette maniere on éviteroit les absurdités choquantes de l'effort, de la tendance confondue avec le mouvement, & d'une marque qui ne différencie point le corps en repos du corps en mouvement. Certainement on pourroit le dire, puisque l'Auteur l'a dit (Part. I. pag. 26. lig. 10-13.): mais on tomberoit dans une autre absurdité, dans celle d'introduire la notion du mouvement dans la définition du mouve-

ment. (*) *Le mouvement n'est que le change-ment...dans lequel le corps mu*, c'est à dire en mouvement. La définition qu'en donne Locke (Liv. III. ch. 23. §. 19.) n'est, peut-être, pas tout à fait exempte de ce reproche. C'est, dit-il, le „changement de distance par rapport à d'autres êtres qui sont considerés en repos," c'est à dire, sans mouvement. Ch.IV. 5-7.

6. Ainsi ces définitions ne m'apprennent rien, si ce n'est, tout au plus, que le mouvement est ce que tout le monde sait. C'est à quoi je m'en tiens; & je ne crains point de confondre le mouvement ni avec l'effort, ni avec la tendance, ni avec quelqu'autre chose que ce soit. De plus j'évite la faute, dans laquelle est tombé Toland. Dans la quatrieme de ses lettres à *Serena* il reproche à Spinosa (Letters to Serena §. 11. pag. 144.) de n'avoir jamais essayé dans son systême de définir le mouvement & le repos „ce qui est impardonnable à un Philosophe," & Toland même ne le définit point, quoiqu'il en parle fort au long dans cette lettre & dans la suivante. Bien plus, il dit expressément dans sa cinquieme lettre (pag. 226. 227.) „Si vous me „demandez la définition du mouvement, je ré„pondrai que je ne saurois la donner, & qu'il n'y

(*) C'est ce que Toland a remarqué (Letters to Serena. London 1704. lett. 4. §. 14. pag. 155. 156.) „Quand ils pen„sent avoir donné sa vraye définition, ils n'ont effectivement dit „autre chose, si ce n'est que le mouvement est mouvement, en „diversifiant un peu les termes."

Ch. IV. „a personne qui puisse la donner: nous ne le con-
§. 7. „noissons pas moins pour cela; au contraire nous „le connoissons mieux que tout ce qui peut être „défini. Les idées simples, comme le sont cel-„les de mouvement, d'étendue, de couleur, de „son, sont claires par elles-mêmes, & leurs „noms ne peuvent point être définis &c."

7. Le mouvement *n'étant*, selon l'Auteur, *que le changement d'un corps relativement à d'autres corps dans lequel le corps mu présente successivement différentes parties à différens point de l'espace.* (Part. I. pag. 26.) Il s'ensuit sans doute que *dès que j'apperçois ou que j'éprouve du mouvement, je suis forcé de reconnoître de l'étendue, de la solidité, de la densité, de l'impénétrabilité dans la substance que je vois se mouvoir ou de laquelle je reçois du mouvement;* (Part. I. pag. 92. 93.) c'est à dire, dès que j'apperçois un corps qui change de place relativement à d'autres corps, je suis forcé de reconnoître à ce corps les propriétés essentielles des corps. Mais on ne peut pas tirer la même conséquence de l'idée que tout le monde a du mouvement. Tout corps a un centre de gravité qui est un point mathématique. Il est terminé par des surfaces, & même nous ne voyons & nous ne touchons que des surfaces; ces surfaces sont terminées par des lignes, & les lignes par des points. Je parle des surfaces, des lignes, & des points mathématiques, & les points sont destitués de parties. Lorsque le corps se meut, les points qui n'ont point de parties, se meuvent aussi...

Mais ces points ne sont pas séparés du corps... Ch. IV.
Qu'importe? En existent-ils moins? Dira-t-on 7. 8.
qu'il n'y a point de jambes au monde, parce qu'elles ne sont pas séparées du reste du corps? Les surfaces, les lignes, & les points sont les extremités des corps; les corps sont finis, donc leurs extremités existent; autrement les êtres limités existeroient, & leurs limites n'existeroient point; c'est à dire, les êtres limités seroient sans limites. Après-tout, une sphere se meut, & son centre se meut avec la sphere, sans être matériel. Car si la sphere est sphere, certainement elle a un centre mathématique, & si *le mouvement est une propriété de la matiere* (pag. 92.) il l'est aussi de ce qui n'est pas matiere. L'Auteur même convient que *lorsque mon corps se meut en avant, mon ame ne reste point en arriere; elle a donc une qualité tout à fait commune avec mon corps* (Part. I. pag. 94.); mais qui n'est pas *propre*, c'est à dire, qui n'est pas uniquement convenable à la *matiere*. Si l'Auteur disoit, mais je crois l'ame matérielle, je lui répondrois, si elle ne l'étoit pas, resteroit-elle en arriere quand mon corps se meut en avant?

8. Ainsi ce qui n'a point de parties peut se mouvoir. Cette proposition est démontrée pour moi. Elle l'étoit aussi pour Locke. „Si un Mathématicien, dit-il, (Liv. II. chap. 27. §. 19.) „peut considérer une certaine distance, ou un „changement de distance entre deux points, qui „que ce soit peut concevoir sans doute une

Ch. IV. „ distance & un changement de distance entre deux
§. 9. „ esprits, & concevoir par ce moyen leur mouve-
„ ment, l'approche ou l'éloignement de l'un à l'é-
„ gard de l'autre." Il trouve que les esprits sont capables de mouvement parce qu'ils ne peuvent „ opérer qu'où ils sont" & les esprits opérent en divers lieux, en différens temps. Cette proposition étoit démontrée pour Leibnitz, puisque ses monades sont inétendues. Aussi croit-il „ que „ c'est avec raison," que Locke attribue le changement de place aux esprits. (Nouv. Ess. sur l'ent. hum. liv. II. chap. 23. §. 19. pag. 180.) Passons au mouvement de la matiere qui est plus utile.

9. Notre Auteur enseigne que *c'est au mouvement seul que sont dûs les changemens, les combinaisons, les formes, en un mot toutes les modifications de la matiere* (Part. I. pag. 33. 34.): ou bien que la matiere n'agit sur la matiere que par le mouvement. Personne ne contestera cette proposition; & il n'étoit pas nécessaire d'employer six pages à prouver un principe très évident, ou à faire voir que c'est par le mouvement que les animaux s'accroissent & se fortifient à l'aide de la nourriture, de l'air, de l'eau, de la terre; & du feu (pag. 35.): que *les mêmes élémens..deviennent dans certaines circonstances les principes & les instrumens de la dissolution* des animaux (pag. 36.): que les plantes *reçoivent continuellement dans leur tissu par les racines & les pores l'eau, l'air, & la matiere ignée* (pag. 37.), que *nous retrouvons les mêmes élémens ou principes*

dans la formation des minéraux, ainsi que dans Ch.IV.
leur décompofition, foit naturelle foit artificielle §. 10.
(pag. 38.): *en un mot que le mouvement fait naître, conferve quelque temps, & détruit fucceffivement les parties* matérielles *de l'univers les unes par les autres* (pag. 39.)

10. *L'obfervation réfléchie doit nous convaincre que tout dans la nature eft dans un mouvement continuel; qu'il n'eft aucune de fes parties qui foit dans un vrai repos.* (Part. I. pag. 21.)

L'Auteur, qui par le mot *nature* entend la matiere, entre dans un grand detail pour prouver une *vérité dont* (dit la *note ajoutée* pag. 18.) *tant de fpéculateurs affectent encore de douter.* Je ne connois pas les *fpéculateurs* dont parle cette note. Pour moi je ne doute point de cette vérité; mais je doute fort, & fans affectation, qu'il foit permis de confondre la tendance ou le *nifus* (Part. I. pag. 19.) avec le mouvement; que la force d'inertie démontre le mouvement auquel elle refifte; que pour établir un *nifus* univerfel, il fuffife d'imaginer une hypothefe, & de dire, *ne pourroit-on pas aller plus loin encore & dire que dans les corps & les maffes dont l'enfemble nous paroît dans le repos, il y a pourtant une action & une réaction continuelles, des efforts conftants, des réfiftances & des impulfions non interrompues.* (Part. I. pag. 19. 20.) Voilà de quoi je doute, & non du mouvement continuel des parties de la matiere: j'en étois convaincu même

Ch.IV. avant d'avoir lu les lettres *à Serena.* (*) J'avois
10. 11. ſous les yeux des faits qui portent la choſe *jusqu'à la démonſtration.* (Voyez la note citée.) J'adopte ceux que le ſyſtême de la nature allégue (Part. I. gag. 19. & 20.) De plus je vois qu'il n'y a point de nuit aſſez ſombre pour être tout à fait obſcure, & que toutes les planetes tournent ſans ceſſe. Je conçois que la lumiere ne peut être ni réflechie, ni tranſmiſe ſans le mouvement élaſtique des molécules des corps qu'elle rencontre; & que les planetes ne ſauroient ſe mouvoir ſans emporter avec elles tous les corps qu'elles renferment.

11. L'Auteur (Part. I. pag. 14. 15.) diſtingue *deux ſortes de mouvemens dans les êtres qui nous entourent; l'un eſt un mouvement de maſſe par lequel un corps entier eſt transféré d'un lieu dans un autre; le mouvement de ce genre eſt ſenſible pour nous. C'eſt ainſi que nous voyons une pierre tomber, une boule rouler, un bras ſe mouvoir ou changer de poſition. L'autre eſt un mouvement interne & caché, qui dépend de l'énergie propre à un corps, c'eſt à dire de l'eſſence, de la combinaiſon, de l'action & de la réaction des molécules inſenſibles de la matiere dont ce corps eſt composé: ce mouvement ne ſe montre point à nous, nous ne le connoiſſons que par les altérations ou changemens que nous remarquons au*

(*) Je n'ai eu ce livre que pendant l'impreſſion de cet ouvrage, & je le dois à la politeſſe du ſavant Mr. Sac premier prédicateur de la Cour.

au bout de quelque tems sur le corps ou sur les Ch.IV.
mélanges. De ce genre sont les mouvemens ca- 11.12.
chés que la fermentation fait éprouver aux molécules de la farine, qui d'éparses & séparées qu'elles étoient, deviennent liées & forment une masse totale que nous nommons du pain. Tels sont encore les mouvemens imperceptibles par lesquels nous voyons une plante ou un animal s'accroître, se fortifier, s'altérer, acquérir des qualités nouvelles, sans que nos yeux ayent été capables de suivre les mouvemens progressifs des causes qui ont produit ces effets. Les mouvemens internes & cachés sont aussi des mouvemens de masse, non pas de tout le corps visible, mais de quelques unes de ses parties insensibles. La farine & l'eau ne forment le pain qu'en se mêlant, & ce mêlange ne se fait pas sans le mouvement de leurs parties. La plante ou l'animal ne s'accroît qu'en recevant des parties qu'il n'avoit point, & il ne s'altére qu'en perdant quelques unes des parties qu'il avoit, ce qui ne peut pas arriver sans le mouvement des parties acquises ou perdues.

12. Les mouvemens sont *acquis quand ils sont imprimés à un corps par une cause étrangere ou par une force existante hors de lui, que nos sens nous font appercevoir; c'est ainsi que nous nommons acquis le mouvement que le vent fait prendre aux voiles d'un vaisseau. Nous appellons spontanés les mouvemens excités dans un corps qui renferme en lui-même la cause des changemens que nous voyons s'opérer en lui;*

Ch. IV. *alors nous disons que ce corps agit & se meut par*
12-14 *sa propre énergie. De cette espece sont les mouvemens de l'homme qui marche, qui parle, qui pense.* (Part. I. pag. 15. 16.) Observez que l'Auteur avoue expressément que *si nous regardons la chose de plus près, nous serons convaincus, qu'à parler strictement, il n'y a point de mouvemens spontanés dans les différens corps de la nature, vu qu'ils agissent continuellement les uns sur les autres, & que tous leurs changemens sont dûs à des causes soit visibles soit cachées qui les remuent.* (Part. I. pag. 16.)

13. Enfin *nous appellons mouvemens simples ceux qui sont excités dans un corps par une cause ou force unique: nous appellons composés les mouvemens produits par plusieurs causes, ou forces distinguées, soit que ces forces soient égales ou inégales, conspirantes ou contraires, simultanées ou successives, connues ou inconnues.* (Part. I. pag. 16.) Il faut remarquer que tout mouvement en lui-même, *est simple*, même suivant cette définition, & qu'il n'est *composé* que par rapport aux causes qui le produisent.

14. Après ces définitions l'Auteur passe aux *loix du mouvement.* On donne ce nom aux phénomenes qu'on observe constamment dans les corps par rapport à leur état de repos ou de mouvement. L'expérience journaliere montre qu'un de ces corps que nous appellons inanimés, reste à la place dans laquelle on l'a mis.

Prenez un cube & un globe de même matiere & de même poids ; poussez l'un & l'autre avec la même force sur un gazon ; ils s'arrêteront bientôt ; & le cube s'arrêtera plutôt que le globe. Répétez l'expérience sur un terrein solide & uni, les deux corps iront beaucoup plus loin que sur le gazon, & le globe beaucoup plus que le cube. Faites la même expérience sur la glace unie d'un canal, les deux corps iront encore beaucoup plus loin, & le globe beaucoup plus que le cube : cette différence ne peut venir que du frottement. Faites osciller un pendule dans le mercure, dans l'eau, à l'air ouvert ; plus le milieu est rare plus longtems il oscillera : ce qui ne peut venir que de la résistance du milieu. On en conclut avec raison Ch. IV. 14.

1. Que les corps restent dans leur état de repos ou de mouvement, à moins qu'une cause étrangere ne les en tire.

2. Qu'un corps en mouvement conserve toute sa vitesse, s'il ne survient quelque cause qui la diminue ou qui l'augmente.

Tous les corps que nous connoissons tendent à un centre. La chose n'est douteuse que, tout au plus, par rapport au feu. Abstraction faite des causes étrangeres, tout corps qui tombe, tombe en ligne droite. Si l'on soufle par un tuyau cylindrique, le soufle sort en ligne droite. Si l'on fait sortir la lumiere par un tuyau cylindrique, elle s'étend en ligne droite. Un boulet de canon, un jet d'eau chassés perpendiculairement à l'horizon s'élevent en ligne droite. Une boule poussée

Ch.IV. sur une table horizontale; s'avance en ligne droi-
14.15. te; donc

3. Tout corps se meut en ligne droite, ou conserve sa direction. Par conséquent tout corps qui change de direction, a un mouvement composé de deux ou plusieurs mouvemens en ligne droite.

15. On appelle *direction* la droite décrite par un corps en mouvement. *Sans direction nous ne pouvons avoir d'idée du mouvement* (Part. I. pag. 48.): mais il n'est pas exactement vrai que cette direction soit reglée par les propriétés de chaque être; car tous les corps se meuvent en ligne droite. Il est encore moins vrai que la direction soit la même chose que la *tendance* en général, qui comprend le desir & le but; qu'on puisse demander *quelle est la direction ou tendance générale & commune que nous voyons dans tous les êtres? Quel est le but visible & connu de tous leurs mouvemens?* & répondre *c'est de conserver leur existence actuelle, c'est d'y persévérer, c'est de la fortifier, c'est d'attirer ce qui lui est favorable, c'est de repousser ce qui peut lui nuire, c'est de résister aux impulsions contraires à sa façon d'être & à sa tendance naturelle.* (Part. I. pag. 48.)

L'Auteur assure ici que la nature a un *but*, & afin qu'on n'en doute pas, il répéte (pag. 49.) que *la conservation est donc le but commun vers lequel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigées.*

Cependant il assure (Part. II. pag. 175. 177.) que *la nature n'a point d'intelligence & de but,* qu'*en tout cela la nature n'a point de but.* Si je ne me trompe, selon lui, *tous les êtres & tous leurs mouvemens* constituent la nature. Il veut, peut-être, dire que chaque être en particulier a un but; mais que tous ensemble n'en ont point. Effectivement c'est ce qu'il dit (Part. I. pag. 66.) au commencement; *le tout ne peut point avoir de but, puisqu'il n'y a hors de lui rien où il puisse tendre; les parties qu'il renferme ont un but.* Mais si ce but est *de conserver son existence*, le tout peut avoir un but, sans qu'il y ait hors de lui quelque chose où il puisse tendre. Ch.IV. 15.16.

Nous venons de rapporter les loix du mouvement que les Physiciens reçoivent unanimement, comme étant incontestablement prouvées par l'expérience. Ils appellent *inertie* la propriété de conserver leur état, dont les corps sont doués.

16. Le systême de la nature nous offre d'autres loix du mouvement (aux pag. 16. 17. Part. I.) *De quelque nature que soient les mouvemens des êtres, ils sont toujours des suites nécessaires de leurs essences ou des propriétés qui les constituent, & de celles des causes dont ils éprouvent l'action. Chaque être ne peut agi[illegible] se mouvoir que d'une façon particuliere, c'est à dire, suivant des loix qui dépendent de sa propre essence, de sa propre combinaison, de sa propre nature, en un mot de sa propre énergie, & de celle des corps dont il reçoit l'impulsion. C'est*

Ch. IV. 16. *là ce qui constitue les loix invariables du mouvement; je dis invariables parce qu'elles ne pourroient changer sans qu'il se fit un renversement dans l'essence même des êtres. C'est ainsi qu'un corps pesant doit nécessairement tomber, s'il ne rencontre un obstacle propre à l'arrêter dans sa chûte. C'est ainsi qu'un être sensible doit nécessairement chercher le plaisir & fuir la douleur. C'est ainsi que la matiere du feu doit nécessairement brûler & répandre de la clarté, &c.*

Chaque être a donc des loix du mouvement que lui sont propres, & agit constamment suivant ces loix, à moins qu'une cause plus forte n'interrompe son action. C'est ainsi que le feu cesse de brûler des matieres combustibles dès qu'on se sert de l'eau pour arrêter ses progrès. C'est ainsi que l'être sensible cesse de chercher le plaisir dès qu'il craint qu'il n'en resulte un mal pour lui. Ce texte mérite d'être examiné.

Les mouvemens des êtres *sont toujours des suites nécessaires de leurs essences ou des propriétés qui les constituent.* Si l'Auteur veut dire, un cube ne peut pas rouler comme un globe; un corps non élastique ne peut pas reprendre sa figure comme un corps élastique, il a raison; il a tort s'il veut dire il est impossible que les corps ayent des propriétés sans se mouvoir. (Voyez chap. I. §. 45. pag. 25. 26.) *Et de celles des causes dont ils éprouvent l'action.* L'Auteur veut dire sans doute qu'il faut combiner les propriétés du corps qui se meut avec les propriétés de la cause qui le

fait mouvoir; que la cause produit toujours son effet; mais que cet effet est modifié par les propriétés du corps sur lequel la cause agit. Par exemple la propriété d'un ressort bandé est de se relâcher & de pousser les corps qu'il touche. Cependant le même ressort pousse plus loin une balle d'une once qu'un boulet d'une livre, il fait rouler un globe, & il fait voler une fleche. Ch. IV. 16. 17.

17. *Chaque être ne peut agir & se mouvoir que d'une façon particuliere.* Dans la phrase précédente l'Auteur n'a parlé que du mouvement; ici il y ajoute l'action. Il est palpable que les différentes especes d'êtres agissent différemment, le poisson nage, l'oiseau vole, le serpent rampe, l'eau n'allume pas la poudre comme le feu. Le Lecteur peu sur ses gardes, convaincu que *chaque être ne peut agir que d'une façon particuliere*, admet aussi qu'il ne peut *se mouvoir que d'une façon particuliere.* Cependant tous les êtres se meuvent naturellement de la même maniere, quant à la direction; quant à la vîtesse, une bombe iroit aussi vîte qu'une particule de lumiere, si elle étoit poussée par une force suffisante; & les mouvemens ne peuvent différer que par la direction, par la vîtesse, ou par l'une & l'autre.

Il ne faut pas confondre le mouvement avec l'action, qui est ici l'effet qu'un corps produit sur un autre par son mouvement ou par celui de ses particules. Un boulet de canon agit par son mouvement, & la rose par celui des particules qu'elle exhale.

Ch.IV. 17. Les loix du mouvement de chaque être dépendent *de sa propre énergie & de celle des corps dont il reçoit l'impulsion.* Qu'est-ce que cette *énergie?* C'est le principe *du mouvement interne & caché; c'est l'essence, la combinaison, l'action & la réaction des molécules insensibles de matiere dont un corps est composé.* (Part. I. pag. 15. lig. 7. 8. 9.) Je vois bien que cette énergie influe sur les effets des corps, je ne vois point qu'*elle* influe sur leurs mouvemens. C'est par cette énergie que l'aimant attire le fer & en est attiré; qu'un corps électrique attire & repousse alternativement les corps légers qu'on lui présente. Mais qu'un globe soit d'aimant, d'ambre, ou de bois, dès que la pesanteur est la même, aussi bien que la force qui le pousse, il recevra le même mouvement.

Si la matiere du feu brûle & répand de la clarté, c'est un effet du mouvement de ses parties combiné avec les dispositions des corps qu'il affecte. Le feu ne brûle point les diamans & les autres corps *apyrés.* Il n'éclaire pas un aveugle. Le feu qui est dans un fer échauffé sans être rougi, n'a point de clarté. La matiere du feu a son mouvement propre; par ce mouvement elle brûle le bois, durcit la brique, fond la cire. Elle met en mouvement les parties inflammables du bois. Elle met en mouvement & fait évaporer les parties de la brique qui la rendoient molle; aussi bien que les parties de la pierre calcaire qui lioient les unes aux autres. Elle met en mouvement les

parties de la cire & les sépare en s'insinuant Ch. IV.
entr'elles. 17. 18.

Les deux autres exemples sont mal choisis par d'autres raisons. Une bombe est pésante, & la force de la poudre la fait monter. L'exemple de l'Auteur veut donc dire, un corps qui est poussé vers le centre de la terre, s'approche nécessairement du centre de la terre; ou bien il est nécessaire qu'un corps qui tombe, tombe, ou en général qu'une cause qui produit un effet, le produise pendant qu'elle le produit.

Si c'est au sens propre que l'Auteur applique le mot *mouvement* à l'être sensible qui cherche le plaisir & fuit la douleur, il prend pour accordé ce qu'on est bien éloigné de lui accorder. Si c'est au sens figuré, il péche contre la méthode qui ne permet pas de mêler le sens propre avec le figuré dans un ouvrage philosophique. C'est une remarque à laquelle donnent souvent lieu les cinq premiers chapitres du systême de la nature.

18. Les expériences les plus sûres, qu'on a répétées de mille manieres différentes & que chacun peut répéter aisément, prouvent qu'il n'y a qu'une regle fondamentale pour la communication du mouvement. Cette regle est, si de deux corps non élastiques & qui contiennent la même quantité de matiere, ou qui ont le même poids, l'un se meut & rencontre directement l'autre qui est en repos, le corps qui est en mouvement perd la moitié de sa vîtesse, & les deux avancent ensemble avec l'autre moitié de vîtesse.

Ch.IV. 18.20. Il est aisé de déduire de cette regle toutes les autres, même pour les corps élastiques; & même pour les chocs indirects &c.

Remarquons ici une sorte méprise de l'Auteur. *Si la force restant la même la masse étoit double, le choc seroit double*, dit-il, (Part. I. pag. 92. lig. 12. 13.) La force restant la même le choc seroit le même. L'Auteur devoit dire, si la vitesse étant la même &c.

19. A cette loix notre Auteur en substitue d'autres. *La communication du mouvement ou le passage de l'action d'un corps dans un autre se fait encore suivant des loix certaines & nécessaires, chaque être ne peut communiquer du mouvement qu'en raison des rapports de la ressemblance, de la conformité, de l'analogie, ou des points de contact qu'il a avec d'autres êtres. Le feu ne se propage que lorsqu'il rencontre des matieres renfermant des principes analogues à lui; il s'éteint quand il rencontre des corps qu'il ne peut embraser, c'est à dire, qui n'ont point un certain rapport avec lui.* (Part. I. pag. 17. 18.)

On tombe d'accord que la communication du mouvement *se fait suivant des loix certaines.* Celle que nous venons d'indiquer d'après tous les Physiciens & Geometres, est aussi certaine que le puisse être une vérité d'expérience. Nous verrons bientôt si cette loix est nécessaire.

20. Je n'ignore pas que les Physiciens disent communement que le mouvement passe d'un corps dans un autre. Mais cette expression pour

être reçue n'en est pas plus exacte. Le mouvement est une modification, *une façon d'être* (Part, I, pag, 23.); le repos aussi est une modification, & ces deux modifications ne peuvent pas se trouver dans le même corps en même temps. Dans le choc un corps change la modification de l'autre; celui qui étoit en repos est mis en mouvement, & la vitesse du corps qui se mouvoit, est diminuée. Changeons la figure d'un cube & d'un globe de cire; faisons un globe du premier, & un cube du second. Dirons-nous que la figure de l'un est passée dans l'autre? Non, si nous voulons parler exactement; nous dirons que leur modification de figure est changée. Nous devons en dire autant de la modification du mouvement & du repos. Ch. IV. 20. 21.

L'Auteur confond encore ici le mouvement avec *l'action*. L'action est l'exercice de la faculté de produire un effet (Chap. I. §. 38. pag. 24.); elle reste dans l'être qui produit l'effet. Ici l'action du corps qui se meut, est de mettre en mouvement le corps qui étoit en repos; & l'action du corps en repos est de diminuer la vîtesse de celui qui étoit en mouvement. Je ne vois pas que l'action de l'un passe dans l'autre.

21. Si les mots *ressemblance* & *conformité* ont dans le systême de la nature leur signification ordinaire, je ne trouve pas que plus les corps ont de ressemblance & de conformité; plus ils se communiquent de mouvement. Deux boules tirées de la même masse de terre glaise ont plus de

Ch.IV. ressemblance qu'une boule de bois & une d'yvoire;
21-22. cependant, à vîtesses égales, les dernieres se communiqueront plus de mouvement que les premieres.

Si les nombres *des points de contact* contribuoient à la communication du mouvement, deux cubes qui se choquent par leurs faces, se communiqueroient plus de mouvement que deux globes. Prenons, par exemple, deux cubes & deux globes d'yvoire; donnons à ces quatre corps le même poids; suspendons les cubes & les globes à quatre fils égaux en grosseur, longueur, & roideur. Ecartons également de la perpendiculaire un cube & un globe, & laissons les tomber en sorte que le choc du cube en mouvement & du cube en repos soit le même que celui du globe en mouvement & du globe en repos, & que les cubes se rencontrent par leurs faces; ces deux corps acquerront le même mouvement, malgré le nombre des points de contact infiniment plus grand pour les cubes que pour les globes.

22. Le feu se propage lorsqu'il rencontre des matieres qui renferment des principes analogues à lui; c'est à dire, lorsque cette matiere subtile qui brûle & éclaire tant qu'elle a un certain mouvement, rencontre d'autres parties de la même matiere, auxquelles elle peut communiquer son mouvement, le nombre des parties qui ont ce mouvement, s'augmente; ce qui arrive également à l'air, à l'eau, & à tous les corps. Lorsque le feu rencontre des corps qu'il ne peut pas em-

brafer, il s'éteint, quand le corps embrafé ne Ch.IV.
fournit plus de matiere ignée; tout comme un 22. 23.
ruiffeau s'écoule & laiffe fon lit à fec lorsque la fource tarit.

Ainfi cette reffemblance, cette conformité, cette analogie ne veut rien dire fi ce n'eft que les corps fe communiquent le mouvement qu'ils peuvent fe communiquer.

Laiffons ces loix imaginaires, & revenons aux réelles, auxquelles il faut que l'Auteur même revienne pour fortir de fes loix vagues & générales dont on ne fauroit faire aucune application. En effet il dit (Part. I. pag. 23.) *que par les loix connues du mouvement, celui-ci fe communique toujours en raifon de la denfité des corps;* c'eft à dire, le corps choqué étant le même, plus le corps qui choque eft denfe, plus il communique de mouvement au premier. Jusqu'ici l'expreffion de l'Auteur eft bonne; mais lorsque le corps qui choque refte le même, plus le corps choqué eft denfe, moins il reçoit de mouvement du premier; en forte que dans ce cas le mouvement fe communique en raifon *inverfe* des corps choqués.

23. L'Auteur parle de cette loix à l'occafion du mouvement des planetes, que les *Phyficiens antérieurs à Newton* attribuoient à la *matiere fubtile ou éthérée,* qui *étant* d'une denfité *infiniment moindre* que les planetes, *ne pouvoit leur communiquer qu'un très foible mouvement.* C'eft ce que l'Auteur n'auroit jamais dit s'il avoit fait attention que *l'immortel Newton* a cherché

Ch.IV. dans la matiere subtile la cause de cette *gravitation*
23. 24. *tion* qui produit le mouvement des planetes. De plus l'Auteur se contredit à la page suivante, où il reconnoît la *force étonnante de la poudre à canon, dès que le feu vient à s'y joindre*, & à la convertir en un fluide très-subtil, qui étant d'une densité infiniment petite, ne peut, suivant le raisonnement de l'Auteur, donner aux corps très-denses & très-lourds qu'un très-foible mouvement. Mais finissons les digressions.

24. On appelle *force d'inertie* la propriété par laquelle un corps en repos fait perdre la moitié de sa vitesse au corps égal qui le rencontre directement, & en général la propriété par laquelle les corps qui se choquent, altérent mutuellement leurs mouvemens.

L'Auteur confond *l'inertie* par laquelle un corps conserve son état, avec la *force d'inertie* par laquelle un corps change l'état d'un autre. Je ne le blame pas; il suit l'exemple de plusieurs Physiciens. Mais je ne saurois l'excuser lorsqu'après avoir enseigné (Part. I. pag. 49.) que *la conservation est le but commun vers lequel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigées*, il prétend que *les Physiciens ont nommé cette tendance ou direction gravitation sur soi*, expression que l'Auteur nous donne pour reçue & dont je n'ai jamais oui parler, j'avoue mon ignorance; que *Newton l'appelle force d'inertie*, mot qui dans Newton a précisement le sens qu'il a chez tous les Physi-

ciens; & que *les Moralistes l'ont appellé dans l'homme amour de soi.* Si la force d'inertie découle de *l'inertie*, c'est à dire, si un corps change l'état d'un autre corps, parce qu'il tend à conserver le sien, il n'en résulte pas que le mot *force d'inertie* s'étende à toute tendance à se conserver, ni que l'amour de soi soit une espece d'inertie. Ch.IV. 24-26.

25. L'unique regle de la communication du mouvement prouve que le corps en repos résiste au mouvement. S'il n'y résistoit pas, le corps en mouvement entraîneroit avec lui le corps en repos avec toute la vîtesse qu'il avoit avant le choc.

Il est vrai que le corps en mouvement résiste également au repos. S'il n'y résistoit pas, le corps en repos l'arrêteroit. Que s'ensuit-il? Qu'un corps résiste au mouvement autant qu'au repos.

Observons que la grandeur, la densité, la quantité de matiere &c, n'altérent point cette regle. Elle est fondée uniquement sur l'égalité de la quantité de matiere, & s'étend même aux corps qui échappent à nos sens. L'Auteur en convient, puisqu'il l'applique, quoique mal, à la matiere subtile ou étherée. (Part. I. pag. 23.)

26. Il en résulte aussi que le corps est aussi actif dans le repos que dans le mouvement; car, dans les termes de notre regle (§. 18. pag. 89.) l'effet du corps en repos est que celui qui se meut, perd la moitié de sa vîtesse; & l'effet du corps en mouvement est que celui qui étoit en repos, acquiert précisement cette moitié de vîtesse. On

Ch.IV m'accordera, je pense qu'une vîtesse perdue *est*
26. 27. un effet, aussi-bien qu'une vîtesse acquise; ici les effets sont égaux; donc les actions qui les ont produit sont égales.

Il ne faut pas oublier que les mots *résistance*, *action*, &c. ne signifient pas ici ce qu'ils signifient appliqués à l'homme. Par rapport à nous ils renferment l'idée d'un sentiment que nous appellons *effort*; par rapport aux corps, ils ne signifient que l'effet, c'est à dire, qu'il faut une masse & une vîtesse déterminées pour donner à un corps une certaine vîtesse &c.

27. Nous avons vu (Chap. II. §. 11. pag. 41.) qu'il n'y a aucune contradiction entre l'idée d'étendue impénétrable, & celle du mouvement acquis ou perdu par une cause quelconque. En effet ni l'idée d'étendue, ni celle d'impénétrabilité n'exclut ni celle de mouvement, ni celle de repos. La premiere exclut l'inétendue, & la seconde la pénétrabilité, où l'existence de deux êtres étendus en même place.

Supposons un corps en mouvement qui en rencontre un en repos. Puisque l'un ne peut pas passer au travers de l'autre, ou le corps en repos arrêtera le corps en mouvement; ou il le repoussera avec toute sa vîtesse, ou bien avec une vîtesse différente; ou le corps en mouvement s'arrêtera & communiquera au corps en repos toute sa vîtesse, ou bien une vîtesse différente; ou ils se mouvront tous deux avec la même vîtesse, ou bien avec des vîtesses différentes. Une de ces choses

choſes arrivera néceſſairement, mais laquelle? Ch.IV.
Qu'on le devine par les idées de denſité & de ſolidité. On doit le deviner, ou plutôt le déduire de ces idées, ſi elles produiſent néceſſairement la communication du mouvement. J'en défie tout le monde, même à préſent qu'on ſait par expérience ce qui doit arriver. D'où je conclus que la force d'inertie n'eſt pas plus eſſentielle à la matiere, que l'inertie.

27.

Les loix du mouvement que l'Auteur aſſigne dans ce chapitre, ne ſont pas celles que les Phyſiciens reconnoiſſent unanimement; il devoit donc étayer les ſiennes par les preuves les plus évidentes. Les loix de l'Auteur ſe prêtent aiſément à ſon ſyſtême; nouvelle raiſon de les mettre hors de tout doute. C'eſt ce qu'il n'a point fait; nous ſommes donc autoriſés à rejetter des loix non prouvées, & à nous en tenir à celles que l'expérience met en pleine évidence.

CHAPITRE V.

De l'origine du mouvement de la matiere.

On conteſte la loix qui porte qu'un corps en Ch. V.
repos reſte en repos, parce que tous les corps ſont en mouvement. Mais aſſurément pluſieurs corps ſont dans un repos relatif; ce qui ſuffit pour juſtifier la loix. D'ailleurs le repos eſt poſſible, ſi le mouvement n'eſt pas eſſentiel à la matiere,

Ch. V. Il l'est, si nous en croyons l'Auteur du systême
I. de la nature.

Epicure, comme tout le monde fait, a dit aussi que le mouvement est essentiel à la matiere; mais il est entré dans le detail; c'est aux atômes qu'il a assigné le mouvement, dont il a fixé la direction; les atômes se meuvent de haut en bas, comme si dans l'espace infini & avant la formation de l'univers, il y avoit un haut & un bas; de plus ils déclinent un peu de la perpendiculaire, & ce dernier mouvement n'a point de cause. Par ce detail Epicure a prêté le flanc aux attaques, & a été facilement battu.

Notre Auteur a suivi l'exemple de Toland: & l'un & l'autre se sont bien gardés de fixer le sujet auquel le mouvement est essentiel & de déterminer la direction de ce mouvement. Une proposition si vague est plus difficile à attaquer, parce qu'elle est plus difficile à entendre. Il s'agit de faire voir que notre Auteur soutient sans aucune raison que le mouvement est essentiel à la matiere, & qu'il ne dit nulle part quel est ce mouvement, ni où il reside.

I. *L'idée de la nature renferme nécessairement l'idée du mouvement. Mais, nous dira-t-on, d'où cette nature a-t-elle reçu son mouvement? nous répondrons que c'est d'elle-même, puisqu'elle est le grand tout, hors duquel conséquemment rien ne peut exister. Nous dirons que le mouvement est une façon d'être qui découle nécessairement de l'essence de la matiere; qu'elle se meut*

par sa propre énergie; que ses mouvemens sont dûs aux forces qui lui sont inhérentes. (Part. I. pag. 21.) *Le mouvement est aussi essentiel à la matiere que l'étendue,* dit encore l'Auteur (Part. II. pag. 133.), & il copie Toland qui assure (Let. IV. §. 17. pag. 161.) que „la matiere est nécessaire- „ment active aussi bien qu'étendue." Ch. V. I. a.

2. Preuve I. *La nature est un tout agissant qui cesseroit d'être nature si elle n'agissoit pas, ou dans laquelle sans mouvement rien ne pourroit se produire, rien ne pourroit se conserver, rien ne pourroit agir.* (Part. I. pag. 21.)

La nature est un tout agissant. Ce principe doit sans doute être regardé comme un principe qui résulte de la définition du mot nature. Mais si cette définition n'embrasse que la matiere & ses combinaisons, elle ne renferme point l'idée de mouvement ou d'action; si elle s'étend au mouvement, au lieu d'un principe on avance une puérilité; le tout qui résulte de la matiere, de ses combinaisons, & du mouvement, comprend le mouvement. Je n'attribuerois pas cette ineptie à l'Auteur si je ne trouvois (Part. II, pag. 187.) *Sans mouvement nous ne pouvons concevoir la nature; sous ce nom collectif nous désignons l'assemblage des matieres agissantes en raison de leurs propres énergies; & agissantes par le mouvement;* Vous entendez par nature la matiere & le mouvement; soit: mais il est ridicule d'en conclure que le *mouvement est une suite nécessaire de . . . l'existence* de la nature, (ibid.) c'est à dire, de la

Ch. V. matiere & du mouvement. Cette remarque re-
2. 3. garde aussi la suite, *la nature cesseroit d'être nature si elle n'agissoit pas.*

C'est presque dire avec Straton que la nature contient toute la puissance divine, ayant en elle les causes de toute génération, de tout accroissement, de tout déperissement. (*)

Si la nature embrasse d'autres substances que la matiere, il faut prouver que ce n'est pas d'*elles* que la matiere a reçu le mouvement. Si la nature est bornée à la matiere, le prétendu principe se réduit à celui-ci, „la matiere est un tout agis„sant, qui cesseroit d'être matiere si elle n'agis„soit pas," c'est à dire, à la proposition qu'il faut prouver. De plus on donne pour équivalentes deux propositions qui ne le sont pas, *la nature cesseroit d'être nature si elle n'agissoit pas; & sans mouvement* rien ne se fait dans la nature.

3. Puisqu'il y a des êtres & puisque assurément un être ou est produit, ou se conserve, ou périt, je comprends qne si tout est matiere dans la nature, rien dans la nature ne peut ni être produit ni périr sans mouvement; mais je ne comprends point que le mouvement soit nécessaire à la conservation des êtres.

Enfin de ce que les êtres matériels sont produits & périssent, & ne peuvent être produits & périr sans mouvement, il s'ensuit qu'il y a du

(*) *Strato, is qui Physicus appellatur, qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quæ caussas gignendi, augendi, minuendi habeat &c.* (Cic. de nat. Deor. lib. I. §. 16.)

mouvement, & non que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere. Ch. V. 3-5.

4. Mais, d'où l'auroit-elle tiré? *La nature eſt le grand tout, hors duquel conſéquemment rien ne peut exiſter* (Part. I. pag. 21.) Pure pétition de principe. Il plait à l'Auteur de ne comprendre ſous le nom de nature que la matiere & le mouvement, & il prend pour accordé que *la nature eſt le grand tout, hors duquel rien ne peut exiſter*, c'eſt à dire, qu'il n'y a d'autres ſubſtances que la matiere, & d'autres modes que le mouvement. C'eſt ce qu'on ne peut pas accorder ſans preuve: c'eſt ce qu'on n'a pas encore prouvé; par conſéquent tout ce qu'on a dit juſqu'ici n'eſt qu'un ſophiſme. C'eſt comme ſi l'on eût dit à Chriſtophle Colomb; vous êtes un viſionnaire avec vos nouvelles régions. La terre eſt le grand tout qui réſulte de l'aſſemblage de l'Europe, de l'Aſie, & de l'Afrique, hors duquel par conſéquent rien ne peut exiſter.

Preuve II. On eſt convenu que toutes les parties de la matiere ſont dans un mouvement continuel. *Ainſi l'idée de la nature renferme néceſſairement l'idée du mouvement.* (Part. I. pag. 21.)

5. Ce raiſonnement n'eſt pas complet. Pour le compléter il faut dire, un mode qui ſe trouve toujours avec un être, eſt eſſentiel à cet être; le mouvement ſe trouve toujours avec la matiere, puiſqu'elle eſt dans un mouvement continuel; donc &c. La premiere de ces propoſitions eſt fauſſe

Ch. V. 5. (Chap. I. §. 28.) Et tout le raisonnement se reduit à dire, le mouvement est essentiel à la matiere, parce que toutes ses parties ont des mouvemens communiqués, qui ne sont pas essentiels.

Oserois-je relever à cette occasion une légere méprise d'un célébre Littérateur; méprise au reste qui fait honneur à son cœur. »Newton, dit-il, (Quest. sur l'Encycl. Part. I. pag. 115, 116.) »a démontré que le corps le plus dur a moins de »matiere que de pores. Des exhalaisons conti»nuelles s'échappent en foule . . par des pores in»nombrables . . . C'est ce qui a fait penser à plu»sieurs que le mouvement est essentiel à la matie»re, puisqu'il n'y a pas une particule dans laquelle »il n'y ait un mouvement continuel . . ." & qui »ne périt jamais. „Or ce qui est toujours inde»structible a pu paroître essentiel, comme l'éten»due & la solidité ont paru essentielles. Si cette »idée est une erreur, elle est pardonnable; car il »n'y a que l'erreur malicieuse & de mauvaise foi »qui ne merite pas d'indulgence." J'accorde que cette erreur en elle-même est pardonnable; mais on peut douter s'il est pardonnable à un Philosophe d'enseigner publiquement une erreur. On peut tout au plus la pardonner à Toland, qui déclare (Let. V. §. 30. pag. 234. 235.) que nier la nécessité d'une intelligence qui préside au monde parceque la matiere est active, c'est parler légerement & sans réflexion; qu'on peut aussi peu expliquer la formation des animaux par l'activité de la matiere que par son étendue &c.

6. Un mouvement communiqué n'est pas essentiel, car tout effet est contingent, parce qu'il n'y a point d'effet sans cause, & l'effet n'auroit pas lieu sans la cause. Ch. V. 6-8.

7. Les mouvemens des corps sont tous communiqués; l'Auteur l'avoue (Part. I. pag. 16.); *il n'y a point de mouvemens spontanés dans les différens corps de la nature; ils sont tout acquis* ou communiqués; *vû que* les corps *agissent continuellement les uns sur les autres;* que *tout corps est mu par quelque corps qui le frappe* (Part. I. pag. 164.) D'ailleurs le nombre des êtres est infini, aussi bien que celui des cas où le même effet arrive: nous en connoissons la cause pour tous les cas, excepté trois, & pour tous les êtres, excepté un petit nombre, que penser de ces exceptions? Il n'est pas difficile de deviner la réponse. L'analogie nous force à croire que c'est la même cause qui produit le même effet.

Toutes les fois qu'il y a du mouvement, nous savons qu'il existe parce qu'une partie de matiere le communique à l'autre, excepté l'attraction ou gravité, la répulsion, & l'élasticité, & excepté quelques cometes & seize planetes, entre principales & secondaires: donc, par analogie, l'attraction, la répulsion, l'élasticité, & le mouvement des planetes, sont l'effet de l'impulsion: ainsi nous connoissons, du moins en général, ou par expérience ou par analogie, la cause de tout mouvement; donc le mouvement est contingent.

Ch. V. 8. C'est parce qu'ils ont apperçu cette con-
8. séquence que les Physiciens ont *regardé comme inanimés, ou comme privés de la faculté de se mouvoir, les corps qui n'étoient mus qu'à l'aide de quelque agent ou cause extérieure.* (Part. I. pag. 22.) Si ces corps *ne sont mus qu'à l'aide d'une cause extérieure*, comment savons nous qu'ils ont un mouvement qui ne dépend point d'une cause extérieure? Les Physiciens auroient-ils conclu que le mouvement est essentiel à la matiere, de ce que tous les corps gravitent vers un centre, lorsque eux, & Newton, & l'Auteur même reconnoissent que la gravitation est l'effet d'une cause très-réelle, quoique inconnue jusqu'à présent?

Les Physiciens voyent graviter vers un centre commun, non *un nombre infini* (pag. 22.) mais seize *globes* & un petit nombre de cometes; puisqu'il y en a peu qui nous soient bien connues, en sorte qu'on puisse assurer qu'elles sont différentes. Les globes qui vraisemblablement gravitent vers chaque fixe, les Physiciens ne les ont jamais vus.

Preuve III. Après tout c'est toujours la matiere qui met la matiere en mouvement. Elle *agit par ses propres forces, & n'a besoin d'aucune impulsion extérieure pour être mise en mouvement.... Toutes les fois que des mixtes sont mis à portée d'agir les uns sur les autres, le mouvement s'y engendre sur le champ, & ... ces mélanges agissent avec une force capable de produire les effets les plus surprenans.* (Part. I. pag. 23.)

9. Il est vrai que dans les faits rapportés Ch. V.
pour prouver que tout se meut, c'est la matiere 9.
qui met la matiere en mouvement. L'Auteur en infére *qu'elle agit par ses propres forces.* On 63 doit, ce me semble, en inférer que la premiere cause du mouvement n'est pas matérielle.

On allegue le mêlange de limaille de fer, de soufre, & d'eau; ce mêlange s'échauffe, & finit par produire un embrasement; celui de farine & d'eau, lequel, à ce qu'on prétend, produit des êtres organisés.

Je ne vois en tout cela que des fermentations qu'on empêche ou suspend, entr'autres, par le grand froid & par la privation de l'air & de l'eau. C'est ce qu'enseignent tous les Chymistes par la bouche du célébre Maquer (Dict. de Chym. art. Fermentation); donc le feu, l'air, & l'eau qui sont dans un mouvement continuel, sont nécessaires aux mixtes qui fermentent, & les effets qui en résultent, ne *se font* pas *en combinant des matieres que l'on croit mortes & inertes.* (Part. I. p. 24.)

Je ne parle pas en particulier des êtres organisés de Mr. Néedham, parce qu'ils ont été rejettés par tous les Physiciens, à la reserve d'un ou deux, illustres il est vrai, mais qui n'ont admis ces êtres organisés que parce qu'ils favorisoient le systême que ces Physiciens ont eu le malheur de faire sur la génération.

Dans tous les faits allégués, il y a mouvement communiqué, non mouvement commencé. Ainsi un corps est mis en mouvement par un au-

Ch. V. tre, celui-ci par un troisieme &c, il faut bien
§. 10. qu'à la fin on en vienne à un corps qui ait reçu le mouvement d'un être qui n'est pas matériel. Par quel privilege le dernier corps de cette suite, auroit-il un pouvoir dont les autres sont destitués, celui de commencer le mouvement ? Dire que le dernier reçoit à son tour le mouvement du premier, c'est dire qu'il y a un cercle d'effets sans cause.

Preuve IV. *Ceux qui admettent une cause extérieure à la matiere sont obligés de supposer que cette cause a produit tout le mouvement dans cette matiere en lui donnant l'existence.* (Part. I. pag. 25.)

1° Où est l'absurdité de cette assertion ?

2° Il suffit, ce me semble, que cette cause ait produit du mouvement, & des êtres capables de l'altérer & de le faire naître.

Preuve V. *Un être existant de toute éternité ne peut devoir son existence à aucun autre être ; il ne pourroit donc être dépendant de lui que parce qu'il lui devroit son action ; mais il est évident qu'un être éternel ou existant par lui-même renferme dans sa nature tout ce qu'il faut pour agir ; donc la matiere étant éternelle est nécessairement indépendante dans le sens que nous avons expliqué ; donc elle n'a pas besoin d'un moteur dont elle doive dépendre.* (Part. II. pag. 104.)

1°. Tout ce raisonnement est faux. *Un être existant de toute éternité ne peut devoir son existence à aucun autre être.* C'est la doctrine commune des anciens qui prétendoient que la sub-

ſtance de tout ce qui exiſte, a toujours été, & Ch. V.
qu'elle eſt également inproduite & indeſtructible, 10-12.
(Batteux cauſ. prem. Tom. I. pag. 190. Ocell. Luc. I, 2.) L'idée d'être éternel ne renferme pas celle d'être indépendant, d'être qui a en lui-même la raiſon de ſon exiſtence. Un être contingent peut exiſter de toute éternité par l'action de l'être néceſſaire, qui certainement eſt éternel.

11. Si *un être qui n'a point eu de commencement ..eût exiſté par un autre il auroit commencé d'être.* (Part. II, pag. 106.) Pourquoi auroit-il commencé d'être? Son exiſtence ne peut-elle pas être l'effet de l'action éternelle de l'être néceſſaire? Si l'être qui n'a point eu de commencement eût exiſté par un autre, il ſeroit dépendant, il ne ſeroit pas néceſſaire; voilà tout ce qu'on peut conclure. »Si un pied ſe fût tenu de »toute éternité ſur la pouſſiere, il y auroit tou»jours eu une trace ſous ce pied; perſonne ne »doute qu'elle ne fût faite par le pied; & l'un »n'exiſteroit pas avant l'autre, quoique l'une fût »la trace de l'autre." L'Auteur a pu lire cette réflexion des Platoniciens dans Clarke (Chap. IV, pag. 64.)

Il ne pourroit donc être dépendant de lui que parce qu'il lui devroit ſon action. Il lui devroit auſſi ſon exiſtence dépendante, quoiqu'éternelle.

12. *Mais il eſt évident qu'un être éternel ou exiſtant par lui-même;* ces deux expreſſions *être éternel,* & *être exiſtant par lui-même* ne ſont point équivalentes, on vient de le remarquer; &

Ch. V. 12. *si l'être existant par lui-même renferme dans sa nature tout ce qu'il faut pour agir*, l'être éternel & existant par un autre ne renferme dans sa nature rien de ce qu'il faut pour exister & pour agir.

Donc la matiere étant éternelle on n'en peut pas inférer qu'elle *est nécessairement indépendante* dans aucun sens; & la conclusion, *donc elle n'a pas besoin d'un moteur dont elle doive dépendre*, n'a aucun fondement. Quand même on auroit prouvé que la matiere est un être nécessaire, il ne s'ensuivroit pas que le mouvement lui est essentiel; il faudroit faire voir que le mouvement est une suite nécessaire des propriétés primitives de la matiere. On l'a bien senti, & on l'a essayé. Voyons si l'on a réussi.

Preuve VI. *L'existence de la matiere est un fait.* (Part. I. pag. 28.) *Dès qu'elle existe, elle doit avoir des propriétés & des qualités; dès qu'elle a des propriétés sans lesquelles elle ne pourroit exister, elle doit agir en raison de ces mêmes propriétés.* (Part. II. pag. 171.) *En supposant, comme on y est forcé, l'existence de la matiere, on doit lui supposer des qualités quelconques, desquelles les mouvemens ou les façons d'agir, déterminés par ces mêmes qualités, doivent nécessairement découler. Pour former l'univers, Descartes ne demandoit que de la matiere & du mouvement. Une matiere variée lui suffisoit, les mouvemens divers étoient des suites de son existence, de son essence & de ses propriétés;*

ses différentes façons d'agir sont des suites nécessaires de ses différentes façons d'être. (Part. I. pag. 27. 28.) *La matiere agit parce qu'elle existe, & elle existe pour agir.* (Part. I. p. 55. note.) Ch. V. 12-14.

13. Dès qu'un être a des propriétés, il *doit*, lorsqu'il agit, *agir en raison de ces mêmes propriétés;* il ne sauroit agir que d'une maniere conforme à ces propriétés; le sable ne sauroit mouiller comme l'eau, ni l'eau secher l'écriture comme le sable: d'accord. Mais un être doit nécessairement agir, parce qu'il a des propriétés; il est impossible qu'il ait des propriétés & qu'il n'agisse point, c'est ce que je ne puis pas accorder. (Voy. Chap. I. §. 45. pag. 15.)

14. L'idée d'action renferme celle de changement, qui n'est pas renfermée dans celle d'existence, ni dans celle de propriétés.

Le passage qui regarde Descartes contient autant de méprises que de mots. Sa matiere n'étoit point *variée*. Il dit positivement que toute matiere est uniforme (Princ. Part. II. §. 22. pag. 32. édit. de Blaw Amsterdam 1692.) Si ses trois élémens étoient différens, cette différence n'étoit pas essentielle, & elle étoit l'effet, non le principe des *mouvemens divers*. Le mouvement n'étoit point la suite de l'existence, de l'essence, & des propriétés de la matiere; ce Philosophe reconnoit que Dieu est la cause primitive du mouvement (ibid. §. 36. pag. 37. Voy. aussi Part. III. §. 46. pag. 65.) Enfin on convient que l'univers de Descartes n'auroit jamais existé.

Ch. V. 15. 16. 15. *Mais, ce n'est que par l'action de la matiere que nous pouvons reconnoître son existence & ses propriétés:* (Part. II. pag. 171.) donc la matiere est dans un mouvement continuel; j'en suis convenu: donc le mouvement est essentiel à la matiere, mauvaise conséquence; je le répéte puisqu'on m'y force. Si la matiere n'existoit pas, elle n'agiroit point; & je tombe d'accord que ce n'est pas pour rien que la matiere est faite. Mais il ne s'ensuit pas que le mouvement lui soit essentiel.

Cependant l'Auteur avance (Part. I. pag. 27.) *que le mouvement est une suite nécessaire des propriétés primitives* de la matiere, *telles que son étendue, sa pésanteur, son impénétrabilité, sa figure &c.* Je vous prie »de me faire comprendre quelle idée vous vous êtes formé de la matiere sans action. Il faut que ce soit quelque chose qui n'ait ni figure ni couleur, qui ne soit ni pésante ni légere, ni lisse ni raboteuse, ni douce ni aigre, qui en un mot soit privée de toute qualité sensible." (Toland let. V. §. 4. pag. 168.)

16. La figure par elle-même n'a aucun rapport avec le mouvement; elle n'en a que relativement, qu'autant qu'elle est vue ou touchée. La couleur n'est qu'une sorte de figure dans le corps coloré; elle est un certain arrangement des parties superficielles capables de renvoyer une sorte de rayons plutôt qu'une autre; & cet arrangement peut rester quoiqu'il n'y ait point de rayons à ren-

voyer. Il en est de même des autres qualités rapportées par Toland. Ch. V. n°. 18.

Nous ne connoîtrions ni la matiere, ni aucun être extérieur, si cet être n'avoit fait aucune impression sur nous; donc nous ne saurions nous former l'idée de matiere, sans que cette idée soit accompagnée de celle de quelque impression faite sur nous, & par conséquent de quelque action, j'en tombe d'accord; donc la matiere est active par une nécessité interne, c'est ce que je n'accorde point, parce que cette conséquence n'est pas contenue dans les prémisses; celle qui y est contenue est uniquement celle-ci; donc il étoit nécessaire que la matiere agît sur nos sens, si nous devions en avoir connoissance.

17. Si le mouvement est essentiel à la matiere, il ne l'est qu'*en vertu des propriétés essentielles, constitutives, inhérentes à toute matiere, & sans lesquelles il est impossible de s'en former une idée.* (Part. I. pag. 27.) Ce sont donc les seules que nous devons considérer ici.

18. Le mouvement n'est pas une suite nécessaire 1° de l'étendue. On dit généralement que l'espace est étendu & immobile.

2° Ni de la divisibilité. Il est vrai que la division actuelle ne peut pas se faire sans mouvement; mais si l'un des deux étoit cause de l'autre, la division seroit l'effet, & le mouvement la cause. D'ailleurs la divisibilité n'est pas la division, & les élémens des corps, qui sont indivisibles d'une division actuelle, seroient immobiles.

Ch. III. Cette remarque détruit le sophisme de Toland (Let. V. §. 4. pag. 169.) » La divisibilité » communément reconnue de la matiere est aussi » un argument irréfragable en faveur de son mou» vement, puisque c'est le mouvement qui la di» versifie ou la divise; il est donc présupposé dans » l'idée de divisibilité, aussi bien que l'étendue, » & par conséquent l'un est aussi essentiel à la ma» tiere que l'autre." Ce qu'il y a de vrai dans ce texte; confirme ce que je viens de dire. La division est l'effet & non la cause du mouvement. La divisibilité indique la possibilité de la division, & par conséquent du mouvement; donc elle exclut le mouvement actuel, & il est aussi essentiel à la matiere de pouvoir être mue, que d'être étendue, & non de se mouvoir effectivement.

3° Ni de la figure. Je sais bien qu'un cube ne roule pas comme un globe; mais dans le vuide ils tombent dans le même temps de la même hauteur; donc la figure, bien loin d'être la source du mouvement, n'est pas seulement capable de le changer toujours.

4° Ni de la mobilité, la chose est claire. Car la faculté ne se réduit pas en acte d'elle-même; la simple possibilité ne produit pas l'existence.

5° Ni de l'inertie, par laquelle au contraire le corps *résiste à une impulsion*, à *une attraction*, à *une pression quelconque*. (Part. I. pag. 19.) & par conséquent au mouvement.

6° Ni de la gravité ou attraction, qui est un effet, de l'aveu même de l'Auteur. Puisque

la

la gravité est un effet, le mouvement qu'elle pro- Ch. V.
duit, est, à parler exactement, l'effet de la cause 18.
de la gravité. Cette cause pourroit bien être un corps en mouvement; au moins c'est où tous les Physiciens l'ont cherchée, & ils ont eu raison: car la force de la gravité suit la raison inverse des quarrés des distances, comme tous les corpuscules qui se répandent, tels que les odeurs, la chaleur, la lumiere. Cette loix vient nécessairement de ce que la même quantité de corpuscules occupe successivement plus d'espace. J'infére de cette remarque par analogie que la gravité est l'effet des corpuscules répandus dans l'univers, dont nous ignorons la nature, la force, & les loix.

La gravité *n'est qu'un mode du mouvement, une tendance vers un centre.* (Part. I. pag. 22. note.) Si la gravité *est un mode du mouvement*, le mouvement n'en est pas *la suite.* Si elle est *une tendance vers un centre*, elle n'existe pas sans le systême auquel appartient le centre; la matiere peut exister sans systême, sans arrangement; donc la gravité n'est pas essentielle à la matiere, & le mouvement non plus, quand même il seroit certain qu'il est toujours la suite de la gravité.

7° Ni de la couleur, qui n'altere point le mouvement dans le corps coloré, & qui est elle-même l'effet d'un mouvement déterminé de la lumiere.

8° Reste l'impénétrabilité. Mais, supposons, par une hypothese impossible si l'on veut,

Ch. V. que les corps soient en repos, en sont-ils moins
18. 19. impénétrables? Donc le mouvement n'est pas la suite nécessaire de l'impénétrabilité.

19. Tout ce qui suit nécessairement de l'impénétrabilité est que lorsque deux corps se rencontrent, il faut qu'au moins l'un des deux change d'état. C'est ce que Mr. de Fontenelle a démontré dans ses *doutes sur le systême physique des causes occasionnelles* (Chap. III. Cet ouvrage se trouve dans le Tom. IX. des œuvres de Mr. de Fontenelle à Paris chez Brunet 1758.) Mais cette conséquence nécessaire de l'impénétrabilité suppose le mouvement, & ne le produit pas.

Le mouvement d'un corps ne résulte pas non plus *de l'essence, de la combinaison, de l'action & réaction des molécules insensibles de la matiere dont ce corps est composé.* L'essence d'un corps est ce qui le constitue bois, par exemple, plutôt que fer. Elle ne résulte que, tout au plus, de l'essence, de la combinaison, de l'action & réaction des élémens. Je dis *tout au plus*, parce qu'il n'est rien moins que prouvé que les élémens different essentiellement. L'action & la réaction des molécules ne peut pas avoir lieu sans mouvement. Ainsi dire que le mouvement d'un corps vient de l'action & de la réaction de ses élémens, c'est dire que le mouvement d'un tout vient du mouvement des parties; & expliquer le mouvement de la matiere par le mouvement de ses parties, c'est tomber dans un cercle vicieux.

L'Auteur obſerve que *dès qu'un corps a de la péſanteur il doit tomber; dès qu'il tombe il doit frapper les corps qu'il rencontre dans ſa chûte; dès qu'il eſt denſe & ſolide il doit en raiſon de ſa propre denſité* (& en raiſon inverſe de celle du corps qu'il va heurter) *communiquer du mouvement aux corps qu'il va heurter* (qu'il heurte); *dès qu'il a de l'analogie & de l'affinité avec eux, il doit s'unir; dès qu'il n'a point d'analogie, il doit être repouſſé &c.* (Part. I. pag. 27.) Ch. V. 19-21.

20. Je réponds que les mots peſanteur, analogie, affinité ne ſignifient que diſpoſition à tomber, à s'unir, &c. Quant à la peſanteur la choſe eſt claire, dès que c'eſt un effet qui a *une cauſe primitive*. Si les mots analogie, affinité, ſignifient quelqu'autre choſe, ce ne peut être, je penſe, que reſſemblance, identité de nature. Tirez deux billes de la même dent d'éléphant; elles ont, je crois, toute l'analogie & toute l'affinité poſſible dans le dernier ſens. Pouſſez l'une contre l'autre, & voyez ſi elles s'uniſſent. Ainſi le tout ſe réduit à dire »dès qu'un corps a la »propriété de tomber ou de s'unir à un autre, il »doit tomber ou s'unir." *Dès qu'il eſt denſe & ſolide il doit* changer l'état du corps qu'il heurte; cela n'eſt pas clair; il l'eſt que l'état d'un des deux corps doit changer (Chap. IV. §. 27 pag. 96.).

21. Il n'eſt donc pas vrai que le mouvement & la communication du mouvement ſoient les ſuites néceſſaires des propriétés connues des

Ch. V. corps. — Mais ils peuvent avoir des propriétés
21. que nous ne connoissons pas, & qui, peut-être, nous feroient voir que le mouvement est essentiel à la matiere. — Peut-être aussi que ces propriétés n'existent pas, & que, si elles existoient & nous étoient connues, elles nous convaincroient que le mouvement est contingent à la matiere.

Si par ces propriétés que la matiere pourroit bien avoir, on entend que comme certains corps affectent notre palais & nous font goûter les saveurs; d'autres réfléchissent ou réfractent la lumiere & nous montrent les couleurs; d'autres repandent des particules qui nous font sentir les odeurs; d'autres donnent un mouvement d'ondulation aux corpuscules élastiques de l'athmosphere & nous font entendre les sons; de même il se peut que certaines matieres ou dissoutes, ou réfléchies, ou transmises, ou mues d'une certaine maniere affecteroient d'autres sens, si nous les avions, & nous feroient éprouver des sensations que nous ne connoissons point: si, dis-je, c'est celà qu'on entend, j'avoue que la chose est très-possible; mais on avouera aussi que les propriétés de cette sorte ne renferment pas le moindre indice d'un mouvement essentiel à la matiere. Si l'on entend des propriétés dont nous n'avons & ne pouvons avoir aucune idée, je pourrois dire avec l'Auteur (Part. I. pag. 1.) *Pour un être formé par la nature & circonscrit par elle, il n'existe rien au-delà du grand tout dont il fait partie & dont il éprouve les influences:* les propriétés

qu'on ſuppoſe à la matiere *ſeront toujours des chimeres.* Elles ſont ſuppoſées à la rigueur, puiſqu'on n'a pas la moindre raiſon de les ſoupçonner; au lieu qu'on en a de croire qu'il exiſte des *êtres au-deſſus de la nature ou diſtingués d'elle,* la nature étant bornée à la matiere & au mouvement. Ch. V. 21. 22.

22. Mais je dis; ou ces propriétés ſuppoſées dépendent de celles que nous connoiſſons, ou elles n'en dépendent pas. Si elles en dépendent, en derniere analyſe le mouvement eſt une ſuite néceſſaire des propriétés que nous connoiſſons, & nous avons vu qu'il ne l'eſt point. Si elles n'en dépendent pas, elles ſont contingentes par rapport aux propriétés dont elles ne dépendent pas, & par conſéquent par rapport à la matiere, à laquelle les dernieres ſont eſſentielles: donc le mouvement qui ne réſulte que de quelques propriétés contingentes, n'eſt pas eſſentiel à la matiere.

Si donc l'Auteur avoue que tous les mouvemens de la matiere ſont acquis, il eſt forcé de reconnoître que la premiere cauſe de ces mouvemens eſt différente de la matiere. S'il ſoutient que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere, il ſoutient une propoſition entierement deſtituée de preuves. Car ſa premiere preuve eſt une pétition de principe; dans la ſeconde & dans la troiſieme, de ce qu'une choſe eſt, il en infére qu'elle doit être néceſſairement; dans la cinquieme il confond l'être éternel avec l'être néceſſaire; dans la ſixieme il

Ch. V. suppose qu'on ne peut pas avoir des propriétés &
a. 23. ne pas agir; en un mot toutes ses preuves sont manifestement des sophismes.

23. On croira, peut-être, avoir un dernier retranchement dans le *nisus* & dans l'attraction & répulsion.

Je ne dirai point que l'Auteur prouve l'existence du *nisus* uniquement par la gravité, qui de son propre aveu est un effet; & tout effet dépend de sa cause & est contingent en lui-même. Mais je dirai que

1° Le *nisus* est un mot qui ne signifie rien, ou bien il produit le mouvement dès que l'obstacle est ôté. Si donc le *nisus* est essentiel à la matiere, le mouvement l'est aussi, & ce qu'on a dit jusqu'ici contre le mouvement conserve toute sa force.

2° L'Auteur anéantit lui-même son attraction & sa répulsion & par conséquent le *nisus*. Je lis (Part. I. pag. 92. 93.) *Dès que j'apperçois .... du mouvement, je suis forcé de reconnoître de l'étendue, de la solidité, de la densité, de l'impénétrabilité dans la substance .... de laquelle je reçois du mouvement.* Selon lui les corps reçoivent du mouvement de l'attraction & de la répulsion, dira-t-il qu'elles ont *de l'étendue, de la solidité, de la densité, de l'impénétrabilité?* — Ce ne sont pas des substances, & c'est dans les substances que je suis forcé de reconnoître de l'étendue, de la solidité &c. — C'est donc à tort que vous supposez (Part. I. pag. 91.) que tout

ce qui est susceptible de communiquer du mouvement se meut nécessairement. (*) Ch.IV. 23.

3° L'Auteur réduit l'attraction & la répulsion à des simples dispositions. *Parmi les matieres que nous voyons*, dit-il, (Part. I. pag. 45. 46.) *les unes sont constamment disposées à s'unir, tandis que d'autres sont incapables d'union: celles qui sont propres à s'unir, forment des combinaisons plus ou moins intimes & durables* (**)... *C'est sur cette disposition des matieres & des corps les uns rélativement aux autres que sont fondées les façons d'agir que les Physiciens désignent sous les noms d'attraction & de répulsion, de sympathie & d'antipathie, d'affinités ou de rapports.* Les simples dispositions ne produisent aucun mouvement. Il y avoit plus de raison dans l'amour d'Hésiode. C'étoit un effort obscur, il est vrai; mais au moins c'étoit un ressort qui agissoit sur la masse; qui donnoit non pas une simple *disposition*, mais une tendance à s'unir, & qui poussoit sourdement chaque espece élémentaire dans le lieu qui lui convenoit. Qui ne voit que des semblables hypotheses sont des monstres enfantés par l'imagination des Phi-

(*) L'Auteur parle de l'esprit, qui selon nous est une substance, mais il est manifeste que toute la force de son raisonnement consiste dans la proposition générale que je lui attribue ici.

(**) L'Auteur ajoute (Part. I. pag. 46.) *Les êtres primitifs ou les élémens des corps ont besoin de s'étayer, pour ainsi dire, les uns les autres afin de se conserver.* Comme si pour se conserver il ne suffiroit pas qu'ils fussent *éternels* ... *indestructibles.* (Part. II. pag. 156.)

Ch. V. losophes qui ne raisonnent pas, mais qui rê-
23. 24. vent. (*)

24. De plus, ou les matieres qui sont disposées à s'unir, se touchent, ou elles ne se touchent pas. Si elles se touchent, elles se touchent nécessairement, ou par accident. Dans le premier cas elles forment nécessairement une masse, & cette masse n'est divisible que par la pensée, car s'il est nécessaire qu'elles se touchent, il est impossible qu'elles ne se touchent point. Une masse actuellement indivisible est contraire à l'expérience qui nous met continuellement sous les yeux la division de tous les corps.

Si ces matieres ne se touchent pas nécessairement, afin que l'attraction, c'est à dire, la disposition à s'unir, ait lieu, il faut une cause qui les ait rapprochées. L'Auteur soutient que ce n'est pas une intelligence, c'est donc ou le hazard, ou un mouvement essentiel à ces matieres. Selon l'Auteur, non pas selon moi, *le hazard est un mot vuide de sens, ou du moins il n'indique que l'ignorance de ceux qui l'employent* (Part. II. pag. 161.) *Rien ne se fait au hazard* (Part. II. pag. 163.) *Le hazard n'est qu'un mot imaginé.* (Part II. pag. 165.): & le mouvement essentiel à la matiere n'est rien moins que prouvé; c'est ce qui est en question.

Si les matieres qui sont disposées à s'unir, ne se touchent point, ou elles ne se toucheront ja-

(*) *Portenta & miracula non disserentium Philosophorum, sed somniantium* (Cic. de nat. Deor. lib. I. §. 8.)

mais, & leur disposition à s'unir est inutile, ou Ch. V.
elle se toucheront parce qu'elles agissent l'une sur 24. 25.
l'autre, quoiqu'elles soient éloignées: donc le mouvement se communique sans attouchement, ce qui détruit les difficultés que l'Auteur oppose à l'action des esprits sur les corps.

Mais, accordons pour un moment que l'attraction & la répulsion soient les causes primitives du mouvement & agissent dans l'éloignement, il seroit absurde de soutenir que des causes actives sont le résultat des simples dispositions. Aussi l'Auteur n'a pas osé le dire; il s'est contenté d'une expression vague, l'attraction & la répulsion *sont fondées* sur cette disposition. Pour le combattre il faut demander le jour, comme Ajax dans Homere.

Si je ne vois pas en quel sens on peut dire qu'une force agissante est fondée sur une disposition, je vois que l'attraction & la répulsion, comme forces agissantes ou causes primitives, ne peuvent résider ni dans les élémens ni dans leurs assemblages.

25. Ces forces ne peuvent pas être placées dans les élémens. Ils ont les mêmes propriétés constitutives. (*) Comment des mêmes propriétés pourroit-il nécessairement naître une force

(*) C'est ce que je crois certain tant que l'on considere les élémens en eux-mêmes & indépendemment d'un être qui leur a donné l'existence; & c'est le point de vue de l'Auteur. Ceux qui reconnoissent un être supréme qui fait tout exister, ne sauroient douter que cet être n'ait pu donner aux élémens des propriétés différentes.

attractive dans un élément, & une force répulsive dans un autre? Que dis-je? dans le même élément une force attractive & une force répulsive: car un élément d'eau attire un élément d'eau & repousse un élément d'huile. Les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, & jamais les effets contraires, & ici les causes de l'attraction & de la répulsion, qualités occultes, sont les propriétés constitutives des élémens, qui sont les mêmes; ou bien ces qualités sont contingentes,

Observons que ces difficultés, qui me semblent insurmontables tant qu'on regarde l'attraction & la répulsion comme des causes primitives, comme nécessairement inhérentes aux élémens, tombent d'elles-mêmes quand on les regarde comme des phénomenes généraux qui ont une cause quelconque.

Je me crois autorisé à demander à l'Auteur, sur quel fondement assurez-vous donc *que des mouvemens très-simples sont les causes de la rencontre nécessaire des différentes matieres dont tous les corps sont composés?* (Part. I. pag. 45.) Ces parties élémentaires d'où tirent-elles leur mouvement? Elles ne sont point *variées, pour l'essence & les propriétés;* elles ne peuvent avoir qu'une façon de se mouvoir: comment se rencontrent-elles?

Ces qualités ne peuvent pas être placées dans les assemblages d'élémens, car ces assemblages ne peuvent pas s'être formés sans cause; & plu-

ſieurs élémens, chacun desquels eſt ſans activité, Ch. V.
ne peuvent pas l'acquérir par la ſimple réunion. 25. 26.
C'eſt comme ſi l'on diſoit qu'en réuniſſant des corps opaques on forme un corps lumineux.

26. Pour prouver que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere, l'Auteur tâche de faire voir que *les forces que l'on appelle mortes & les forces que l'on appelle vives ou mouvantes, ſont des forces de même eſpece qui ſe déploient d'une façon différente.* (Part. I, pag. 19.) Dans cette vue il obſerve que *un corps qui éprouve une impulſion, une attraction, ou une preſſion quelçonque, auxquelles il réſiſte, nous montre qu'il réagit par cette réſiſtence même; d'où il ſuit qu'il y a pour lors une force cachée (vis inertiæ) qui ſe déploye contre une autre force; ce qui prouve clairement que cette force d'inertie eſt capable d'agir, & réagit effectivement.* Je réponds

1º L'expérience montre que tout corps réſiſte à l'attraction, à l'impulſion &c; mais elle ne montre pas que cette réſiſtance lui ſoit eſſentielle; l'Auteur n'eſſaye pas ſeulement de le prouver; & nous avons allegué (Ch. IV. §. 27. pag. 96. 97.) les raiſons qui nous perſuadent que la force d'inertie n'eſt pas eſſentielle à la matiere.

2º Cette réſiſtence ſe reduit à un fait; que le mouvement du corps qui attire ou qui pouſſe ne ſe communique pas tout entier au corps attiré ou pouſſé, mais ſe partage dans une proportion fixe. Il falloit faire voir que ce partage eſt une ſuite de la nature du corps.

Ch. V. 26. 27. 3° Que le corps qui eſt en repos, & il y a du repos au moins relatif, réſiſte au mouvement, dans toutes les directions; donc le corps en repos tend à reſter en repos; mais, ſelon l'Auteur, tout corps a un *niſus* par lequel il tend au mouvement; il a donc deux tendances oppoſées & contradictoires.

27. Pourquoi l'Auteur n'a-t-il pas répondu à ce paſſage de Clarke? (Ch. IV. pag. 44-46.) L'Athée „dira-t-il que le mouvement général de » la matiere eſt néceſſaire? Il faudra donc qu'il » avoue, que c'eſt une contradiction dans les ter» mes, que de ſuppoſer aucune partie de la ma» tiere en repos; ce qui eſt ſi ridicule & ſi abſur» de, que j'ai de la peine à croire qu'aucun Athée, » ſoit ancien, ſoit moderne, ait eu le front de le » ſoutenir directement. Il eſt vrai qu'un Auteur » moderne s'eſt hazardé de dire, & a prétendu » prouver, que le mouvement, c'eſt à dire, le » *conatus*, la tendance au mouvement, étoit né» ceſſaire à la matiere. Mais il me ſuffit de cette » ſeule conſideration pour faire voir combien ſa » Philoſophie eſt pitoyable. Dans le *plein infini*, » que cet Auteur imagine, il faut, que ce *conatus*, » cet effort vers le mouvement, qu'il prétend être » eſſentiel à la matiere, ſoit un effort par lequel, » ou chaque partie de la matiere, ou toutes en» ſemble, ſoient déterminées à ſe mouvoir, ou » d'un certain côté, ou de tous les côtés à la fois. » Le *conatus*, au mouvement d'un côté déterminé, » ne peut être eſſentiel à aucune partie de la ma-

» tiere, il faut qu'il vienne du dehors; puisqu'il Ch. V.
» n'y a rien, dans la nature d'aucune des parties 27. 28.
» de la matiere, qui puisse la déterminer à se mou-
» voir d'un côté plutôt que d'un autre nécessaire-
» ment & essentiellement. Si l'on dit que ce *co-*
» *natus* est un effort vers le mouvement qui se fait
» également de tous côtés; & dans tous les sens,
» on dit une chose qui implique contradiction, ou
» qui est pour le moins directement contraire à la
» supposition, puisqu'un tel *conatus* ne seroit pro-
» pre à produire dans la matiere qu'un repos éter-
» nel de toutes ses parties.

Je poursuis, & je dis que, „si l'Athée sup-
» pose le mouvement essentiel & nécessaire à quel-
» que partie de la matiere seulement, & non pas à
» toute la matiere; la même difficulté touchant la
» détermination du mouvement revient; il retom-
» be dans la même absurdité. Il se charge même
» d'une absurdité de plus, puisqu'il suppose une
» nécessité absolue, qui n'est pas universelle; c'est
» à dire, que selon lui, le mouvement sera si
» essentiel à certaine partie de la matiere, que la
» supposer en repos, ce sera tomber en contradic-
» tion, pendant qu'il est obligé de reconnoître,
» que l'autre partie de la matiere est actuellement
» en repos.

Ce n'est pas assez d'avoir montré que l'Au-
teur ne prouve pas la these; faisons voir qu'il
tombe dans des contradictions palpables.

28. *L'univers ne nous montre qu'une chaî-
ne immense & non interrompue* de causes & d'ef-

Ch. V. fets (Part. I. pag. 10.) *qui sans cesse découlent*
28. 29. *les uns des autres.* -- (Part. I. pag. 50. 51.) Et quelle est la premiere de toutes ces causes? -- Il n'y en a point. -- Donc *la nature . . est un cercle éternel de mouvemens donnés & reçus* (Part. I. pag. 51.); l'univers n'est qu'une chaîne immense d'effets qui découlent les uns des autres, & qui n'ont aucune cause. Cependant *il ne peut y avoir d'effet sans cause.* (Part. I. pag. 50.) Cette réflexion est péremptoire: néanmoins continuons. -- Il n'y a point de premiere cause: la matiere & le mouvement ont toujours existé; l'un & l'autre n'ont jamais eu de commencement. -- Nous ne parlons pas de la matiere à présent; venons au mouvement dont il est question.

29. Tout ce qui existe a la raison de son existence ou en lui ou hors de lui. Le mouvement existe; il est *une façon d'être*, (Part. I. pag. 21.) un mode, &, comme les autres modes, il ne peut avoir la raison de son existence en lui-même, puisqu'un mode ne sauroit exister sans l'être qu'il modifie. Donc ou la raison de l'existence du mouvement est dans la matiere ou non; c'est à dire, ou le mouvement est essentiel à la matiere ou il lui est contingent, ou il est *spontané* ou il est *acquis*. Les mouvemens que la matiere reçoit & communique, qui résultent *de l'action & de la réaction continuelle de tous les êtres qui la nature renferme* (Part. I. pag. 14.), & elle ne renferme que de la matiere; qui *sont reçus & communiqués de proche en proche par les êtres*

mis à portée d'agir les uns sur les autres dans le Ch. V. systême général du monde (Part. I. pag. 164), 29. dans une nature qui remue les êtres *les uns par les autres* (Part. I. pag. 54.) où tous les mouvemens sont *dûs à quelque cause* (Part. I. pag. 50. lig. 13. 14. 15.); des mouvemens de cette espece, dis-je, ne paroissent pas essentiels à la matiere. Pour ne pas nous laisser dans le doute, l'Auteur enseigne expressément (Part. I. pag. 16.) que, *si nous regardons la chose de plus près, nous serons convaincus, qu'à parler strictement, il n'y a point de mouvemens spontanés dans les différens corps de la nature, vû qu'ils agissent continuellement les uns sur les autres, & que tous leurs changemens sont dûs à des causes soit visibles soit cachées qui les remuent.*

D'autre côté le même Auteur assure que *la matiere agit parce qu'elle existe* (Part. I. pag. 55. note.); *que le mouvement est une façon d'être qui découle nécessairement de l'essence de la matiere, qu'elle se meut par sa propre énergie; que ses mouvemens sont dûs aux forces qui lui sont inhérentes* (Part. I. pag. 21.); que *la matiere agit par ses propres forces, & n'a besoin d'aucune impulsion étrangere pour être mise en mouvement* (Part. I. pag. 23.); *que le mouvement se produit, s'augmente, & s'accélere dans la matiere sans le concours d'aucun agent extérieur.* (Part. I. pag. 24.) Ainsi l'Auteur soutient tour à tour qu'il n'y a point de mouvemens spontanés ou qu'aucun corps ne se meut par sa propre

Ch. V. §. 30. énergie, & que la matiere se meut par sa propre énergie, ou que tous les corps, puisqu'ils sont matiere, ont des mouvemens spontanés; que tous les mouvemens de la matiere sont dûs à l'impulsion des agens extérieurs, & que la matiere n'a besoin d'aucune impulsion extérieure pour être mise en mouvement. Peut-on imaginer une contradiction plus palpable? En voici pourtant une qui l'est davantage. L'Auteur enseigne (Part. II, pag. 134.), que *la mobilité est une suite de son existence* (de la matiere); & il ajoute, *non pas que le grand tout puisse occuper lui-même d'autres parties de l'espace que celles qu'il occupe actuellement.* Ou *le grand tout* n'est pas *matiere*; ou le mouvement n'est pas *une suite de l'existence* de la matiere, ou l'Auteur se contredit manifestement.

30. Pour se sauver il diroit envain que *le mouvement général est nécessaire, mais qu'un mouvement donné ne l'est que tant que subsiste la combinaison dont ce mouvement est la suite & l'effet.* (Part. II. pag. 108.) Car „comme dans la matie-„re nous distinguons la *quantité* des corps parti-„culiers de l'étendue du tout, dont ces quantités „sont des déterminations ou modes qui existent & „périssent en vertu de leurs causes différentes; „ainsi, pour mieux me faire entendre, j'appelle-„rai *action* le mouvement du tout, & *mouvement* „tout mouvement local, rectiligne ou circulaire, „prompt ou lent, simple ou composé: ces mou-„vemens ne sont que des *déterminations* variables „de *l'action*, qui est toujours la même dans le

tout

„tout & dans chacune de ses parties, & sans la Ch. V.
„quelle il ne peut y avoir aucune modification." §o.
(Toland lett. 4. §. 16. pag. 158. 159.) Il avoit dit auparavant, (§. 9. pag. 176.) „comme ces „quantités particulieres ou limitées que nous appellons tel ou tel corps, ne sont que les différentes modifications de l'étendue générale de la „matiere dans laquelle ils sont tous contenus & „laquelle ils n'augmentent ni ne diminuent: ainsi „(par un juste parallele (*)) tous les mouvemens „particuliers ou locaux de la matiere ne sont que „les différentes déterminations de son action générale, qu'elles dirigent de tel ou tel côté par „telle ou telle cause, de telle ou telle maniere, „sans lui donner ni accroissement ni diminution."

Je demande à Toland s'il admet l'existence d'une matiere générale & différente de tous les corps particuliers? Cette matiere ne peut avoir aucune des propriétés qui différencient les corps, précisement parce que les différences de ces propriétés constituent les différences des corps. "Il „faut que ce soit quelque chose qui n'ait ni figure „ni couleur, qui ne soit ni pesante ni légere, ni „lisse ni raboteuse, ni douce ni aigre, qui en un „mot soit privée de toute qualité sensible," comme dit Toland dans une autre occasion. Une telle matiere peut-elle exister?

S'il disoit qu'il ne parle pas de la matiere, mais de l'*étendue*, je lui demanderois si l'étendue du tout est autre chose que la somme des quanti-

(*) As an adequate parallel.

Ch. V. 35. On dit donc que les élémens se meuvent en vertu de leur essence, par leur propre énergie; & j'en concluds qu'un seul élément peut bouleverser l'univers: car *s'il existoit dans la nature un seul être vraiment capable de se mouvoir par sa propre énergie, c'est-à dire de produire des mouvemens indépendans de toutes les autres causes, un pareil être auroit le pouvoir d'arrêter lui seul ou de suspendre le mouvement dans l'univers* (Part. I. pag. 164.). Un élément est un être; dès qu'il se meut en vertu de son essence, il produit un mouvement indépendant de toutes les autres causes; dès qu'il rencontre un autre élément, il lui communique nécessairement un mouvement qui est encore indépendant de toutes les autres causes; donc un élément a *le pouvoir d'arrêter lui seul ou de suspendre le mouvement dans l'univers*, selon la décision du systême de la nature.

35. 36.

36. Il enseigne que les *élémens* sont *mis continuellement en action les uns par les autres* (Part. I. pag. 30. lig. 4. & 5.). Comment des mouvemens communiqués peuvent-ils être *une suite nécessaire de l'essence & des propriétés inhérentes* aux êtres qui se meuvent? Tout mouvement communiqué est acquis, tout mouvement acquis a une cause étrangere; donc nul mouvement communiqué n'est la suite de l'essence du mobile. L'Auteur après avoir soutenu en général que le mouvement est essentiel aux élémens, se rabat sur celui du feu. *Le feu élémentaire*, dit-il (Part. I. pag. 29.) *semble être dans la nature*

le principe de l'activité; c'est à dire du mouvement, puisque, selon lui, il n'y a d'action que par le mouvement. Ch. V. 36.

Dira-t-on que précisement parceque les élémens se meuvent par leur propre énergie, ils se rencontrent & se communiquent des nouveaux mouvemens, & que dans ce sens *les mouvemens des êtres particuliers dépendent du mouvement général, qui lui même est entretenu par le mouvement des êtres particuliers* (*) (Part. I. pag. 30.). Je répondrai 1° que les élémens ne peuvent pas se rencontrer; 2° qu'il faut prouver que le mouvement leur est essentiel.

Pour voir si les élémens peuvent se rencontrer, on doit les considérer chacun à part; les combinaisons étant l'effet des rencontres. Les élémens ne peuvent différer qu'en figure & en grandeur. La figure ne change ni la vitesse ni la direction, au moins dans le vuide, & c'est le cas dont il s'agit; car on parle d'un mouvement, non d'une complication de mouvemens, & il y en a toujours lorsqu'un corps se meut dans un milieu résistant. La grandeur produit quelque différence dans le choc, & non dans le mouvement; donc les élémens ont tous originairement la même vi-

(*) Ce passage renferme, à mon avis, un cercle vicieux. J'ai tâché de lui donner un sens raisonnable, & je n'ai pas pu en imaginer un meilleur. Je crois que c'est celui de l'Auteur; car il dit (Part. I. pag. 75.) que *dans un monde où tout est lié, où toutes les causes sont enchaînées les unes aux autres, il ne peut y avoir d'énergie ou de force indépendante & isolée.*

Ch. V. teſſe & la même direction ; & ils ne peuvent pas
36. 37. ſe rencontrer.

37. On n'objectera point que quelques uns des élémens ont été toujours unis, & encore moins qu'ils ont tous été unis de toute éternité : on ſentira que l'union de pluſieurs mobiles qui ont même vîteſſe & même direction, n'augmente point la vîteſſe & n'altere point la direction ; & que l'union de tous les élémens formeroit une maſſe uniforme & non l'univers.

D'ailleurs le mouvement de chaque atôme eſt un mouvement *donné*, ſi j'entends bien ce mot, car c'eſt un mouvement déterminé ; un corps qui ſe meut d'un mouvement indéterminé, eſt contradictoire. Un mouvement donné ne ſubſiſte *que tant que ſubſiſte la combinaiſon dont ce mouvement eſt la ſuite & l'effet* (Part. II. p. 108.). Il n'y a point de combinaiſon dans un élément qui eſt un être *pur*, *homogéne*, & *ſans mélange* (Part, I. pag. 91. note) ; car ce ſeroit une ineptie de dire qu'il y a la combinaiſon de ſes parties, puiſque ces parties n'étant *ſéparables* que *par la penſée*, leur combinaiſon eſt manifeſtement imaginaire : donc un élément, conſidéré en lui même & indépendemment des autres, eſt en repos par ſa nature. Et ſi un élément ſeul eſt en repos par ſa nature, tous le ſont, & il n'y a point de mouvement ; par la raiſon évidente que le mouvement ne peut pas réſulter d'une combinaiſon ou d'un aſſemblage d'êtres en repos.

38. Tout ce que l'on vient de dire montre invinciblement que l'attraction, le nisus ne sont pas nécessaires à la matiere, que le mouvement ne découle pas nécessairement d'aucune des propriétés connues de la matiere; qu'il ne peut découler d'aucune de ses propriétés inconnues, si elle en a, & que tous les raisonnemens que l'Auteur fait pour prouver que le mouvement est essentiel à la matiere, sont des sophismes, & quelquefois même des contradictions. Ch. V. 38. 39.

Qu'est ce donc qui nous empêche de prêter l'oreille au sens commun qui nous crie que la matiere est privée de la faculté de se mouvoir par elle même. Car interrogez les enfans les moins expérimentés, les paysans les plus stupides, les sauvages les plus grossiers; ils vous diront qu'ils sont assurés de retrouver leur jouet, leur bêche, leur arc & leurs flêches, où ils les ont mis, à moins que quelqu'un ne les ait déplacés.

39. Toutes les actions, toutes les pensées, qui sont communes aux hommes de tous les âges, de tous les siecles, de toutes les nations, qu'ils font & qu'ils ont constamment de la même maniere, & qu'ils commencent de faire ou d'avoir dès que leurs organes le permettent, toutes ces actions & toutes ces pensées, dis-je, sont l'effet de quelque loix de la nature, ou d'une conséquence immédiate & nécessaire de quelqu'une de ces loix. C'est ainsi que tous les hommes reconnoissent la vérité des axiomes de Géometrie & de Métaphysique, & l'existence des objects extérieurs. Quel-

Ch. V. ques Philosophes, il est vrai, affectent de mépri-
39, 40. ser les axiomes, & de douter de la réalité des corps : mais les premiers ne prouvent rien qu'à la faveur de ces axiomes si méprisés, & les seconds ne doutent pas de ce qu'ils tâchent de combattre.

Pour se convaincre de la vérité de mon principe on n'a qu'à considérer l'énorme diversité qui regne parmi les hommes en tout ce qui est du ressort de l'habitude, de l'éducation, & même du raisonnement.

40. Ces jugemens naturels constituent le sens commun. Cependant essayons de prouver que le mouvement n'est pas essentiel à la matiere. J'espere en venir à bout si l'on avoue, & je ne crois pas qu'on puisse le nier, qu'un attribut est essentiel à un sujet, lorsqu'on ne peut pas l'en séparer sans détruire le sujet, sans le rendre différent de ce qu'il étoit. L'Auteur ne peut pas nier cette proposition sans se contredire. Je ne rappellerai pas plusieurs textes que j'ai déjà rapportés, & qui contiennent expressément cette proposition. J'ajouterai que l'Auteur (Part. I. pag. 25.) déclare que *le mouvement est une suite nécessaire de son l'existence* (de la matiere), *de son essence, & de ses propriétés primitives, telles que son étendue, sa pesanteur, son impénétrabilité, sa figure &c. En vertu de ces propriétés essentielles, constitutives, inhérentes à toute matiere, & sans lesquelles il est impossible de s'en former une idée,* la matiere doit se mouvoir.

41. Si donc le mouvement est essentiel à la matiere, elle ne peut cesser de se mouvoir sans cesser d'être matiere; donc les mouvement, même de masse, ce genre de mouvement qui est *sensible pour nous* (Part. I. pag. 15.), ne peut jamais cesser. La matiere ne seroit pas matiere sans l'étendue. *Le mouvement est aussi essentiel* à la matiere, *que l'étendue*, dit l'Auteur (Part. II. p. 133.), donc la matiere ne seroit pas matiere sans mouvement. Ce qui est contraire à l'expérience la plus constante. Ch. V. 41. 42.

Ou bien une masse, un corps sensible, a son mouvement propre, ou elle n'en a point. Si elle n'a point de mouvement propre, elle est en repos par sa nature, & le mouvement n'est pas essentiel à la matiere. Si la masse a un mouvement propre, on est forcé de dire qu'elle nous paroît en repos parce que son mouvement propre s'accorde avec celui de la terre: Ainsi mon bureau, dont le devant est tourné à l'Est, demeure à sa place parce que son mouvement propre le porte d'Occident en Orient avec la même vitesse qu'a la terre. Donc pour appercevoir son mouvement propre on n'a qu'à le placer en sorte que sa direction ne s'accorde pas avec celle de la terre.

42. Dira-t-on comme l'Auteur le dit des corps (Part. I. pag. 20.), *les corps ne paroissent en repos que par l'égalité de l'action des forces qui agissent sur eux*; que tous les élémens dont le corps est composé, ont essentiellement leurs mouvemens, & que le corps est en repos par-

Ch. V. 42. ce que ces mouvemens se détruisent mutuellement ?

Mais 1° ce seroit retomber dans la même absurdité, & dire que les élémens cessent d'être matiere, puisqu'ils perdent un attribut essentiel.

2° Si les corps conservent leur repos & leur figure par l'équilibre des efforts opposés des élémens, ces corps perdent nécessairement la facultés de conserver leur repos & leur figure, lorsqu'on a donné une nouvelle figure à la même masse. Si les élémens se tiennent est équilibre dans un morceau de cire rond, ils ne se tiendront plus en équilibre, lorsque j'aurai fait un cube de cette boule de cire; ce qui est manifeste.

3° Les mouvemens ne s'anéantissent mutuellement, que quand les directions sont opposées, les vitesses en raison réciproque des masses, & les masses non élastiques; car si elles sont élastiques les mouvemens ne se détruisent jamais. J'accorde que les élémens ne sont pas élastiques. Ou l'Auteur prend le parti de soutenir que tous les élémens sont égaux & ont même vitesse, & il contredit une de ses propositions fondamentales, que les élémens sont différens: ou il persiste à dire que les élémens sont inégaux, & il en contredit une autre, que le mouvement est une suite nécessaire de l'existence & de l'essence de la matiere, puisque si cela étoit, il devroit être en raison directe de la masse, & il est en raison réciproque; il devroit augmenter avec la masse, & il diminue.

Qu'on ne dise point que le mouvement en raison inverse de la masse est un mouvement communiqué, & que cette loix prouve que le mouvement essentiel est proportionel aux masses, puisque plus une masse est grande plus il faut de force pour changer son mouvement, c'est à dire, pour lui donner une nouvelle détermination; que le mouvement seul résiste au mouvement; & que par conséquent plus est grande la résistance qu'un corps oppose au mouvemement communiqué, plus est grand son mouvement essentiel. Car un mot renverse tout ce raisonnement. Le mouvement essentiel ne peut avoir qu'une direction; & le même corps oppose la même résistance au mouvement communiqué dans quelque direction que ce soit. Donc cette résistance ne vient pas du mouvement essentiel. Ch. V. 42.

Quelque parti que l'Auteur prenne, il renverse son édifice qui porte également sur la différence essentielle des élémens & sur la nécessité de leur mouvement.

De plus si le mouvement est essentiel aux élémens, il faut qu'ils ayent même vîtesse & même direction & l'Auteur leur donne *des activités ou mouvemens différens* (Part. I. pag. 29. lig. 8. 9.)

Tous les corps que nous connoissons, tendent immédiatement ou médiatement au centre du Soleil; donc toutes les particules dont ils sont composés, tendent vers le Soleil, & tant qu'elles sont à la même place, elles y tendent avec la mé-

Ch. V. me force, comme il paroît par leur pesanteur.
42. 43. De plus tous les corps placés à la même distance de leur centre, y tendent avec la même vîtesse, & cette vîtesse décroît autant que le quarré de la distance augmente: donc il est essentiel à chaque particule de matiere d'avoir la même vîtesse à la même distance du centre, & d'avoir une vîtesse qui suit la raison inverse des quarrés des distances; c'est à dire, il est essentiel à une particule de matiere de n'avoir aucune vîtesse déterminée.

43. Dira-t-on que le mouvement des élémens se réduit à des oscillations insensibles? La même difficulté subsiste; le corps total est matiere, il faut qu'il ait son mouvement, si le mouvement est essentiel à la matiere. De plus le mouvement d'oscillation ne peut venir que, ou de ce que le même élément tantôt avance, & tantôt rebrousse; ou bien de ce que le mouvement d'un de ces élémens est tantôt plus fort tantôt plus foible que le mouvement de l'élément qui le touche dans la droite dans laquelle se fait l'oscillation. Je m'explique: supposons deux élémens, l'un à droite, que j'appellerai le premier, & l'autre à gauche que j'appellerai le second. Le premier va de droite à gauche, & le second de gauche à droite. D'abord le premier a plus de force que le second, & le pousse vers la gauche; un instant après le second devient plus fort que le premier, & le pousse vers la droite: la supériorité continue d'alterner, & il en résulte un mouvement d'oscillation.

Si l'on raisonnoit ainsi je répondrois. *Sans* Ch. V.
direction nous ne pouvons avoir l'idée du mouvement 43.
ment (Part. I. pag. 48.): ajoutez & sans vîtesse. Dire que chaque élément a un mouvement qui lui est essentiel, c'est dire qu'il a une direction & une vîtesse déterminées qui lui sont essentielles. Chaque élément a donc toujours la même vîtesse & la même direction; il conserve invariablement sa grandeur & sa densité; donc il a toujours la même quantité de mouvement, qui s'estime par le produit de la vîtesse & de la masse (*). C'est pourquoi l'élément qui a une fois avancé d'un côté, avancera toujours du même côté; le mouvement qui a été une fois le plus fort sera toujours le plus fort; il est impossible que l'oscillation soit produite par le mouvement essentiel aux élémens; & la masse ou le corps a nécessairement son mouvement propre, ou les élémens n'en ont point.

J'ai dit que l'oscillation produite par le mouvement essentiel aux élémens est impossible, mais elle est très possible quand on parle de composés, & qu'on admet une cause de mouvement différente de la matiere. C'est dans ce sens que j'ai dit que la lumiere donne aux parties des corps un mouvement d'oscillation, & que je trouve fort vraisemblable l'oscillation même des parties de la lumiere. Celles du Soleil sont, par la volonté médiate ou immédiate de l'Etre suprème, dans un

(*) Ou de la quantité de matiere. Au reste en disant *s'estime*, je veux dire il est proportionel.

Ch. V. mouvement continuel d'oſcillations promptes & 43-45. fortes. Elles pouſſent les parties de lumiere qui les touchent, & qui ſont parfaitement élaſtiques, & par conſéquent compoſées. Celles-ci rencontrent d'autres particules égales, qu'elles pouſſent & dont elles ſont repouſſées avec toute leur vîteſſe, puiſque les unes & les autres ſont parfaitement élaſtiques. Le mouvement ſe communique ainſi de proche en proche aux particules de lumiere, jusqu'à ce qu'elles rencontrent celles des corps qui en ſont pouſſées, & qui, étant auſſi élaſtiques, ſont repouſſées par leur élaſticité. Ainſi mon explication, ou plutôt celle du célebre Mr. Euler, eſt claire & exempte de contradiction. Revenons.

44. L'Auteur, je l'ai déjà remarqué, avoue (Part. I. pag. 19. au milieu) que les corps réſiſtent au mouvement; & je l'ai prouvé (Ch. IV. §. 25. pag. 95.) comment auroient-ils eſſentiellement le mouvement auquel ils réſiſtent?

Ainſi l'expérience prouve qu'il y a des repos de maſſe, au moins rélatifs, & que ſi les corps réſiſtent au repos, ils ne réſiſtent pas moins au mouvement. Le ſens commun dicte qu'un être, ſans ſe détruire, ne peut pas perdre ſes attributs eſſentiels, & encore moins leur réſiſter. Il eſt donc démontré que le mouvement n'eſt pas eſſentiel à la matiere.

45. *Mais en ſuppoſant, comme on fait tous les jours, que la matiere ſoit morte, c'eſt à dire, incapable de rien produire par elle même ſans*

ſans le ſecours d'une force motrice qui lui imprime le mouvement, pourrons-nous jamais concevoir que la nature matérielle reçoive ſon mouvement d'une force qui n'a rien de matériel? (P. II. pag. 134.) Qu'on le conçoive ou qu'on ne le conçoive pas, s'il eſt prouvé, non *ſuppoſé*, que le mouvement n'eſt pas eſſentiel à la matiere, on eſt contraint d'avouer que la premiere cauſe, celle qui réellement imprime le mouvement à la matiere, n'eſt pas matérielle; *que dans un monde matériel* le premier *moteur* ne *doit* point *être matériel* (Ibidem). Pour ſe réfuſer à cet aveu, il faut détruire les preuves que nous avons données de la contingence du mouvement, & prouver le contraire par des argumens ſolides, & non par des ſophiſmes. Ch. V. 45.

CHAPITRE VI.

De l'origine de la matiere.

Le mouvement n'eſt donc pas eſſentiel à la matiere. Mais cette matiere même d'où vient-elle? Comment exiſte-t-elle? Ch. VI.

Si nous en croyons l'Auteur du ſyſtême de la nature, *que la matiere a pu commencer d'exiſter*, c'eſt une *hypoteſe qui juſqu'ici n'a jamais été démontrée par des preuves valables.* (Part. I. pag. 25.)

Ch. VI. 1. 2. 1. On a bientôt dit, c'eſt un pédant; rapporter ſes opinions c'eſt les réfuter; ſes preuves ne ſont pas valables. On n'a pas ſi-tôt montré la fauſſeté de ces opinions & le ſophiſme de ces preuves. Ici il falloit les détailler & les anéantir ces preuves peu valables.

Quand elles le ſeroient auſſi peu qu'on le dit, la foibleſſe des preuves ne détruit pas la vérité d'une propoſition. Philolaus a dit, » le Soleil eſt en repos au centre du Monde," & il a dit vrai. Cependant qu'on examine ſes preuves; » Il convient que le roi de la Nature ſoit au milieu de ſon empire, & qu'il y ſoit en repos tandis que ſes ſujets ſont en mouvement autour de lui: que l'œil du monde, la garde de Jupiter, » ſoit à des diſtances égales des limites &c." (*) Peut-on rien imaginer de plus foible?

Il ſe peut que la matiere n'ait pas commencé d'exiſter, & qu'elle ne ſoit pas néceſſaire. Il ſuffit qu'elle dépende d'une cauſe qui a toujours agi.

2. Preuve I. Si la matiere n'exiſte pas néceſſairement, elle a été tirée du néant; & *l'éduction du néant ou la création n'eſt qu'un mot qui ne peut nous donner une idée de la formation de l'univers; il ne préſente aucun ſens auquel l'eſprit puiſſe s'arrêter.* (Part. I. pag. 25. & 26.)

Les mots *éduction du néant*, création, ſignifient ſelon les uns, l'univers pouvoit ne pas

(*) Hiſt. des cauſes premieres par l'Abbé Batteux pag. 161.

exister; un Etre intelligent & puissant a voulu que l'univers existât de toute éternité, & l'univers a existé de toute éternité: selon les autres, l'univers n'existoit point, ou plutôt rien n'existoit que l'Être suprême; il a voulu que tout existât, & tout a existé. Mon esprit s'arrête à ce sens, & pour faire voir qu'il a tort de s'y arrêter, il faut prouver que ce sens renferme des idées incompatibles. Ch. VI. 2.4.

Preuve II. Mais *cette notion devient plus obscure encore quand on attribue la création ou la formation de la matiere à un être spirituel, c'est à dire à un être qui n'a aucune analogie, aucun point de contact avec elle, & qui, comme nous le ferons voir bientôt, étant privé d'étendue & de parties, ne peut être susceptible du mouvement; celui-ci n'étant que le changement d'un corps rélativement à d'autres corps, dans lequel le corps mu présente successivement différentes parties à différens points de l'espace.* (Part. I. pag. 26.)

3. Une idée obscure est celle d'un sujet qu'on ne distingue pas des autres. On distingue très bien la création de toute autre action; donc l'idée de création n'est pas obscure.

Pour prouver l'impossibilité de la création, il ne suffit pas de prouver que l'idée en est confuse, il faut prouver qu'elle est contradictoire.

4. On dit, la matiere doit son existence a un être immatériel & assez puissant pour lui donner l'existence. On répond la chose est incon-

Ch. VI. cevable, parce qu'un être immatériel n'a aucune
4 5. analogie, aucun point de contact avec la matiere. Où a-t-on prouvé 1° que la cause est nécessairement analogue à l'effet; 2° qu'un être en général ne peut pas agir sans toucher, ou qu'il n'y a d'autre être que la matiere? Bien plus, l'Auteur admet l'attraction & la répulsion. (Part. I. p. 45. 46.) Le Soleil touche-t-il la Terre qu'il attire? Si l'on répond qu'il la touche médiatement, on détruit une des preuves, sur lesquelles on se fonde pour soutenir que le mouvement est essentiel à la matiere.

Je pourrois ajouter qu'il n'est pas nécessaire d'avoir des parties pour être susceptible de mouvement, comme nous l'avons prouvé Chap. IV. §. 7. pag. 76. 77. cependant je n'insisterai pas sur cet article. Mais j'insiste sur la nullité de la preuve que nous examinons. Elle est fondée sur ces principes: toute cause est analogue à son effet; sans contact & sans mouvement il n'y a point d'action: ces principes sont au moins douteux.

5. C'est envain que l'Auteur tâche de donner quelque force à cette preuve en la présentant sous un nouveau jour. *Concevons-nous*, dit-il (Part. II. pag. 172. 173.), *qu'un être immatériel ait pu tirer la matiere de son propre fond?* Apparemment comme l'araignée tire de son ventre la matiere de sa toile: on n'a jamais dit cela que je sache. *Si la création est l'éduction du néant, ne faut-il pas en conclure que le Dieu qui l'a tirée de son propre fond l'a tirée du néant*

& n'est lui même que le Néant? Ce n'est qu'un jeu de mots dont l'Auteur va faire sentir tout le faux. *Ceux qui nous parlent sans cesse de cet acte de la toute-puissance divine, par lequel une masse infinie de la matiere a tout d'un coup été substituée au néant, entendent ils bien ce qu'il nous disent?* Si Dieu a substitué la matiere au néant, s'il a donné l'existence à ce qui n'existoit pas, il n'a tiré la matiere ni de son propre fond ni du néant comme on tire les pierres de la carriere. Ch.VI. 5.7.

6. Preuve III. *Rien ne se fait de rien, c'est une vérité que rien ne peut ébranler* (Part. I. pag. 26. en note). Cet axiome peut signifier 1° si une fois il n'y eût eu rien d'existant, rien n'existeroit; ou bien quelque chose est, donc quelque chose a toujours été, ou rien ne peut être à soi même cause de sa production; dans ce sens c'est une *vérité que rien ne peut ébranler.* 2° Sans une matiere préexistante on ne peut rien faire, ou bien il n'y a point d'être qui puisse donner l'existence à ce qui n'existe pas; dans ce sens l'axiome prétendu n'est que la proposition qu'il devroit prouver.

7. Preuve IV. *Tout le monde convient que la matiere ne peut point s'anéantir totalement ou cesser d'exister* (Part. I. pag. 26. 27.): *ce qui ne peut se détruire ou s'anéantir n'a pu commencer d'exister. Ce qui n'a pu commencer d'exister existe nécessairement ou renferme en lui même la cause de son existence* (Part. II. pag. 172.): *d'où*

Ch. VI. il est facile de conclure *que la matiere ne pouvant*
7-9. *point s'anéantir, existe nécessairement, & ne cessera point d'exister* (Part. II. pag. 108.)

L'Auteur a sans doute regardé cet argument comme demonstratif: cependant toutes les propositions dont il est formé, sont fausses dans le sens qu'elles doivent avoir pour mener à la conclusion, & ne prouvent pas ce qu'elles devroient prouver dans le sens dans lequel elles sont vraies.

8. *Tout le monde convient que la matiere ne peut pas s'anéantir.* Si j'aimois à rétorquer je dirois à l'Auteur: lisez ce que vous avez écrit pag. 86. 87. de la I. Part. & faites-en l'application. Sur quel fondement supposez vous ce fait? Qu'est-ce qui vous autorise à croire cette indestructibilité de la matiere? Avez vous un régistre de tous les atomes qui ont existé depuis que la matiere est matiere, & avez vous passé en revue ceux qui existent actuellement? &c. car je ne veux pas tout parodier.

9. *Tout le monde en convient.* Que prouve le consentement général? Prouve-t-il la vérité? Dans ce cas vous avez eu tort de nous donner comme vraies les anguilles de Mr. Néedham, & la note ajoutée (à la pag. 25. de la Part. I.) a eu encore plus de tort de remettre sur la scene la génération équivoque; *elle ne l'est que pour ceux qui ne se sont pas permis d'observer attentivement la nature;* car tous ceux qui ont pris cette liberté avec les talens requis rejettent unanimement *la génération que l'on a nommée équivoque.*

Vous n'avez pas droit d'insister sur la force Ch. VI.
du consentement général; vous qui nous enseignez 9. II.
(Part. II. pag. 89.) *que le consentement universel des hommes, sur un objet qu'aucun d'entre eux n'a jamais pu connoître, ne prouve rien; il nous prouve seulement qu'ils ont été des ignorans & des insensés toutes les fois qu'ils ont tenté de se faire quelqu'idée d'un être caché qu'ils ne pouvoient soumettre à l'expérience;* & l'indestructibilité de la matiere est un objet qu'aucun homme ne peut ni *connoître* démonstrativement, ni *soumettre à l'expérience.*

10. Enfin il n'y a que vous & vos sectateurs qui conveniez que la matiere est indestructible absolument parlant; & même la verité vous arrache quelques fois un aveu contraire. Selon vous (Part. I. pag. 91. note) les atômes ont *des parties séparables par la pensée, quoiqu'aucun agent naturel ne puisse les séparer.* Les autres conviennent, aussi bien que vous dans ce passage, qu'elle est indestructible par les forces de la nature, c'est à dire, qu'une partie de la matiere ne peut pas anéantir l'autre. Cette seule remarque renverse votre raisonnement. Mais avançons.

11. *Ce qui ne peut se détruire ou s'anéantir n'a pu commencer d'exister.* Une partie de la matiere ne peut pas anéantir l'autre; donc une partie de la matiere ne peut pas donner l'existence à une autre partie de la matiere, d'accord. Dans votre raisonnement vous concluez de ce qui est dit à certain égard à ce qu'on dit absolu-

Ch. VI. ment (*). La matiere ne peut pas être détruite
11. 12. par les forces de la nature; donc elle n'a pu recevoir l'existence d'aucun être.

12. *Ce qui n'a pu commencer d'exister existe nécessairement.* L'idée d'existence éternelle n'emporte pas celle d'existence nécessaire. Quand vous auriez prouvé que la matiere existe de toute éternité, il vous resteroit à prouver qu'elle est indépendante (Voyez Chap. V. §. 10. 11. p. 106. 107.). L'Auteur répéte le même raisonnement (Part. II. pag. 103.). *Ce qui ne peut point s'anéantir n'existe-t-il pas nécessairement?* Non. Être indestructible par les forces de la nature & exister nécessairement, sont deux choses très différentes. *Et comment peut-on concevoir que ce qui ne peut cesser d'exister ou ce qui ne peut s'anéantir ait eu un commencement?* Ce qui ne peut cesser d'exister parce qu'il existe par sa propre nature, parce que sa non-existence implique contradiction, n'a point eu de commencement. Mais supposer que telle est la nature, c'est une pétition de principe. Ainsi l'existence nécessaire de la matiere n'est rien moins que démontrée.

Je ne trouve dans l'Auteur en faveur de cette proposition d'autres preuves que celles que je viens d'examiner. Elles ne sont rien moins que concluantes; je me flatte de l'avoir fait voir clairement. Ainsi que la matiere existe nécessairement c'est une assertion aussi gratuite que celle

(*) *A dicto secundum quid ad dictum simpliciter non datur conclusio*, dit l'Ecole barbarement mais avec beaucoup de sens.

que la matiere eſt compoſée d'êtres eſſentiellement différens. On a droit de rejetter ces deux aſſertions. A-t-on des raiſons pour admettre les propoſitions oppoſées? Je crois qu'on en a; & je vais tâcher de prouver Ch. VI. 12-14.

1° Que ſi la matiere exiſte néceſſairement, elle eſt uniforme, ou compoſée d'élémens égaux & ſemblables.

2° Que la matiere eſt un être contingent.

13. Je dis, ſi la matiere eſt un être néceſſaire, elle eſt néceſſairement uniforme.

Qu'eſt ce qu'un être néceſſaire? Celui qui *ne peut être autrement qu'il n'eſt* (Part. I. pag. 51. lig. 4. 5.). Donc ce n'eſt pas un ſeul être néceſſaire qui exiſte; il y en a une infinité, autant qu'il y a d'individus divers, car la matiere *a de l'étendue & de la ſolidité, & par conſéquent des parties diſtinctes* (Part. I. pag. 91.); & chacune de ces parties eſt néceſſaire & ne peut être autrement qu'elle n'eſt. Cette propoſition me ſemble bien dure; on ne l'admettra pas, je penſe, qu'on n'y ſoit forcé par une démonſtration, & on n'y eſt pas ſeulement invité par un raiſonnement probable.

14. Les élémens ne peuvent différer qu'en figure & en grandeur. Mais dans cette égalité de toutes les autres propriétés, un élément ne peut pas être néceſſaire; il ne peut pas renfermer *en lui même la cauſe ſuffiſante* (Voyez Part. II. pag. 172. lig. 15. 16.) de la différence de figure & de grandeur qui le diſtingue des autres. Je ne

Ch. VI. 14-16. dis point, je ne vois pas pourquoi l'un est cubique & l'autre pyramidal, l'un plus grand & l'autre plus petit. Je dis, je vois clairement & distinctement que cela est impossible. Les élémens ont tous nécessairement des qualités communes; ils sont, dit-on, tous nécessairement différens; donc ils ont en eux la cause de cette différence; cette cause n'est pas dans leurs qualités communes; elle ne peut pas être dans leurs qualités différentes, puisqu'elles sont les effets dont on cherche la cause: donc cette cause n'existe point.

15. En général, quelles que soient les qualités qui différencient les élémens, ou elles sont des suites des propriétés communes à tous & elles sont exactement les mêmes, ou elles ne sont pas des suites de ces propriétés communes & elles sont contingentes. Car dès que les élémens sont étendus, finis, doués d'une densité qui est la même pour tous, d'une figure, & d'une grandeur déterminée, ils ont assez de propriétés pour exister; donc ils peuvent exister sans les autres qualités; donc ces qualités sont contingentes; donc encore nul élément ne renferme en lui même la cause suffisante de l'existence de ces qualités; donc enfin, elles n'existent pas, parce qu'il n'y a point d'effet sans cause, & la matiere est uniforme, si elle existe nécessairement.

16. Je dis, *si elle existe nécessairement*, parce que si elle est contingente, elle peut tenir de l'être qui lui a donné l'existence, ce qu'il faut pour distinguer un élément de l'autre. La dispa-

rité eſt manifeſte. Un être néceſſaire ne doit rien à un autre, & n'en peut rien recevoir. Un être contingent doit tout à celui qui lui a donné l'exiſtence, & en peut recevoir tout ce qui n'eſt pas en contradiction avec ſa nature. Ch. VI. 16. 17.

Ceux qui regardent la matiere comme un être contingent, peuvent entaſſer propriété ſur propriété. Ils trouvent la raiſon de l'exiſtence des propriétés dans la raiſon de l'exiſtence de la matiere. Mais ceux qui prétendent que la matiere exiſte par elle même, ne doivent prendre que les propriétés qui la conſtituent, & ils doivent tirer de ces propriétés eſſentielles toutes celles qu'ils lui attribuent. Autrement les dernieres ſeroient accidentelles, & demanderoient une cauſe de leur exiſtence & de leur réunion dans le même ſujet. On convient que l'eſſence de la matiere conſiſte dans l'étendue & dans l'impénétrabilité; qu'on déduiſe la différence des élémens de l'étendue impénetrable, ou qu'on nous permette de la nier: nous la reconnoîtrons quand elle ſera démontrée au moins par d'autres principes.

17. Au contraire, ſi la matiere eſt compoſée d'êtres eſſentiellement différens, comme l'Auteur le prétend, elle eſt contingente. Car les individus, ſur tout ceux qui ne doivent pas être rangés ſous une même claſſe, exiſtent l'un indépendamment de l'autre; donc l'un peut exiſter ſans l'autre; ils ſont tous contingens, & cette propoſition renverſe la néceſſité de la matiere.

Ch. VI. En général *ses combinaisons & ses formes*
17-19. (de la matiere) *sont passageres & contingentes* (Part. I. pag. 82.). Elle ne peut exister sans quelque combinaison, sans quelque forme, donc elle n'a pas nécessairement tout ce qui est nécessaire à son existence; donc elle n'existe pas nécessairement.

18. Si la matiere existe nécessairement, elle existe par tout. Se peut-il qu'il soit nécessaire qu'elle existe ici, & qu'elle n'existe pas là? Comment peut-elle renfermer en elle même la cause de son existence dans un endroit, & la cause de sa non existence tout à côté?

19. Si la matiere existe nécessairement, elle existe d'une nécessité si absolue, qu'il est contradictoire de supposer qu'elle n'existe pas, ou que quelqu'une des choses sans lesquelles elle ne peut pas exister, est contingente. Mais, puisqu'on a l'idée de l'espace (*), on peut concevoir que la matiere n'existe point.

Puisqu'une partie quelconque de matiere est distincte de toute autre, on peut concevoir l'existence de l'une sans l'existence de l'autre, ou plutôt l'une existe indépendamment de l'autre; donc une partie peut exister sans l'autre; donc aussi elle peut ne pas exister, & la matiere n'existe pas nécessairement.

(*) L'Auteur ne le nie point. Il *demande au docteur Clarke si la matiere existe, & si elle n'occupe pas au moins une portion de l'espace?* (Part. II. pag. 109.)

De même le mouvement & le repos sont contingens à la matiere; elle ne peut exister sans être en mouvement ou en repos; donc elle est contingente. Ch. VI. 19-21.

20. Puisque la matiere, qui est étendue, si elle est nécessaire, est uniforme, & existe par tout, le mouvement du tout est impossible. Le mouvement des parties n'est pas moins impossible: or le mouvement existe, c'est un fait avoué par l'Auteur; donc il est faux que la matiere existe nécessairement.

Qu'on ne rappelle pas ici le mouvement circulaire de Descartes; c'est une de ces méprises que la nécessité du systême arrache aux plus grands génies. Une roue fixée à un centre tourne quand on la pousse obliquement par sa circonférence extérieure: elle ne tourne point si l'on se place dans la roue & si on la pousse par sa circonference intérieure: & c'est le cas d'un mobile entouré de matiere sans aucun vuide. Alors la matiere la plus fluide devient solide. Si le corps environné de fluide se mouvoit, il faudroit ou que le mouvement se fit *in instanti*, ce qui est impossible, ou que le fluide laissât un vuide, ce qui détruit la nécessité de la matiere.

21. L'être existant par lui même renferme en lui tout ce qu'il faut pour exister. Un être étendu ne peut exister à moins qu'il n'occupe une place, & qu'il n'ait une position déterminée. Donc tout être étendu qui existe nécessairement,

Ch. VI. » point les essence des choses, ou que nous n'en
23-25. » avons point d'idée, ne doivent pas entrepren-
» dre de prouver qu'il y a différentes substances
» dans l'univers, sans risquer de se contredire,
» en supposant qu'il connoissent & qu'ils ont une
» idée des substances & des essences des choses,
» en même temps qu'ils conviennent qu'ils ne les
» connoissent pas & qu'ils n'en ont pas d'idée.

24. L'idée intermédiaire se trouve dans la comparaison des propriétés connues de la matiere avec le développement de l'idée d'être nécessaire. Cette comparaison nous dispense de la nécessité d'avoir l'idée de la substance de la matiere pour affirmer qu'elle n'existe pas par elle même, qu'elle est dépendante, & c'est la seule chose dont il s'agit à présent.

25. Il suffit que la solidité & les affections ou qualités de la solidité soient dépendantes pour conclure, donc la substance dans laquelle réside la solidité est dépendante; car ou elle existe après avoir perdu la solidité qui est dépendante, & cette substance est dépendante entant qu'elle est solide, c'est-à-dire, entant qu'elle est matiere, & nous ne demandons rien de plus; ou cette substance cesse d'exister en cessant d'être solide; & elle est absolument dépendante. Ainsi Mr. Clarke & tous ceux » qui disent avec lui que nous n'a- » vons point d'idée de la substance de la matiere, » peuvent entreprendre de prouver qu'elle n'existe » pas par elle même, qu'elle est dépendante, sans » se contredire," par ce qu'ils raisonnent sur les qua-

qualités connues, sans supposer »qu'ils connoissent, qu'ils ont une idée des substances & des essences des choses, en même temps qu'ils conviennent qu'ils ne les connoissent pas & qu'ils n'en ont pas d'idée." Et si »l'essence ou la substance de la matiere consiste dans la solidité," comme le croyoit Collins (pag. 282.), & comme je le crois avec lui, de son aveu la matiere est dépendante; vérité qu'au reste Collins ne paroît point contester. Mais il falloit renverser son sophisme, & prévenir ceux qui seroient tentés d'en faire usage, pour *démontrer* aux femmes & aux petits maîtres que la contingence de la matiere est au moins problématique. Ch. VI. 25.

CHAPITRE VII.

Des propriétés de l'ame humaine, & de leur origine.

La regle qui prescrit de bien déterminer l'état de la question, est applicable à toute dissertation: mais elle est indispensable quand on traite de la nature de l'ame humaine, parce qu'à cause de sa liaison avec le corps, il est facile de s'égarer & de disputer sans s'entendre. Chap. VII.

Avant de chercher quelle est la nature de notre ame, il convient de s'assurer de ses propriétés. Les propriétés d'un être sont les seuls guides qui puissent nous mener à la découverte de

Chap. VII. 1-3. son essence. Pour connoître celles de notre ame, il faut faire des expériences, comme pour connoître les propriétés des autres choses. *Si nous voulons nous faire des idées claires de notre ame, soumettons-la donc à l'expérience* (Part. I. pag. 99.): pour cet effet nous n'avons qu'à nous observer nous mêmes.

Je me bornerai à expliquer en peu de mots les choses dont tout le monde tombe d'accord, à moins que je ne trouve dans le systême de la nature quelque aveu à remarquer, ou quelque expression à relever.

1. Il paroît clairement par tout ce livre que son Auteur entend par le mot *ame*, ce qu'on entend généralement, ce principe, quel qu'il soit, qui a la faculté de sentir & de penser.

2. *La premiere faculté que nous voyons dans l'homme vivant, & celle d'où découlent toutes les autres, c'est le sentiment* (Part. I. p. 103.). En adoptant l'expression *découlent* de l'Auteur, je veux simplement dire que toutes les autres facultés *supposent* celle de sentir; ce qui est manifeste: je rejette dans cette occasion le sens propre du mot *découler*, parce qu'on ne peut pas prendre pour accordé que toutes nos facultés sont des suites de la sensibilité, avant de l'avoir prouvé.

3. Sentir dans le sens le plus général, c'est appercevoir immédiatement. C'est ainsi que nous sentons notre existence & nos modifications. Dans ce sens l'idée de sentir est simple; nous la trouvons en nous mêmes, & nous ne pouvons pas

la définir, quoiqu'on puiſſe en donner une ſorte de deſcription, telle que celle que nous venons de rapporter. Chap. VII. 3. 4.

C'eſt dans ce ſens que nous employerons dans ce chapitre les mots *ſentir*, *ſentiment*, & autres ſemblables.

4. Dans un autre ſens, *ſentir* eſt appercevoir vivement, avec plaiſir ou avec douleur. *C'eſt ainſi que nous appellons* ſenſible *celui que la vue d'un malheureux, ou le recit d'une cataſtrophe, ou l'idée d'un ſpectacle affligeant touchent aſſez vivement pour repandre des larmes* (Part. I. pag. 127.). *Nous diſons d'un homme en qui les ſons de la muſique excitent un grand plaiſir, ou produiſent des effets très marqués, qu'il a l'oreille ſenſible. Enfin nous diſons d'un homme dans lequel l'éloquence, les beautés des arts, tous les objets qui le frappent, excitent des mouvemens très vifs, qu'il a l'ame ſenſible.* (pag. 128.).

Tous les hommes ont cette ſeconde ſorte de ſenſibilité; cependant ce n'eſt pas d'elle que nous parlons quand nous diſons que la premiere faculté de nos ames eſt celle de ſentir; parce que cette eſpece de ſenſibilité varie en degré & en objet, non ſeulement pour des hommes différens, mais pour le même homme dans différentes circonſtances, & ſur tout parce qu'elle ſuppoſe évidemment la premiere.

Pour diſtinguer ces deux ſortes de ſenſibilité, l'on nomme la premiere *ſenſibilité phyſique*;

Chap. VII. 4-8. on peut donner à la seconde le nom de *sensibilité morale*.

5. Nous sentons plusieurs choses à la fois. » Notre ame embrasse à la fois des choses très » différentes, comme la couleur, la saveur, la » chaleur, l'odeur, le son (*);" & même des choses opposées. N'arrive-t-il pas qu'on a chaud aux mains, & froid aux pieds?

6. N'oublions pas d'observer que l'ame de chacun sent qu'elle est un seul être qui sent, non l'assemblage de plusieurs êtres qui ont chacun leur sentiment à part; elle sent aussi qu'elle est distincte de toute autre chose, & qu'elle ne peut douter ni de son existence ni de cette distinction.

7. Nous appellerons *idée* toute maniere d'être de l'ame, dont elle a la *conscience* ou le sentiment: il en résulte que les idées ne sont que des modifications de l'ame.

8. Toute idée porte avec elle la conviction de l'existence de quelque chose; car il y a une cause qui fait que l'ame a plutôt une modification qu'une autre. Si l'ame se forme ces idées elle même, elle est convaincue de sa propre activité. Si l'ame est forcée de s'avouer qu'elle ne se forme point les idées qu'elle a, elle est convaincue de l'existence de la cause de ces idées. Assurément *nous ne sommes pas, en droit de conclure qu'une chose existe de ce que nous en avons l'idée* (Part. II.

(*) *Quid, quod eadem mente res dissimillimas comprehendimus, ut colorem, saporem, calorem, odorem, sonum?* Cic. Tusc. I. §. 20.

pag. 139.); mais nous sommes en droit, contraints même de conclure que cette idée a une cause, qui est ou l'activité même de l'ame, ou quelqu'être distingué d'elle. Chap. VII. 8-12.

Voilà quelques additions que le lieu nous permet d'ajouter au §. 46. de notre premier chapitre. Il y en a encore quelques autres; mais auparavant réflechissons sur cette premiere propriété de notre ame.

9. Donnons lui la faculté de réflechir assez sur ce qu'elle sent, pour en tirer les conséquences qui en résultent immédiatement.

Elle ne peut pas douter de son existence; elle en tire la notion de *certitude*.

10. Elle sent qu'elle est un seul être, & non plusieurs êtres, que cet être unique ait des parties ou non n'importe; elle en déduit la notion d'*unité*.

11. Elle sent ses modifications, ses états, son bien être ou le contraire. Il en résulte 1° la notion de *nombre*, puisque l'ame a plusieurs modifications, successives ou simultanées; 2° celle de *mode* & de *contingent*; 3° celle de *bien* ou de *mal physique*, c'est à dire, d'existence agréable ou désagréable.

12. L'ame sent qu'il ne dépend pas toujours d'elle d'être bien; elle le souhaite, mais elle est quelquefois mal malgré elle. De là naissent les notions de *nécessité*, de *dépendance*, de *cause* & d'*effet*.

Chap. VII. 13-16.

13. Le bien & le mal ne viennent pas à l'ame d'elle même, ils viennent du dehors; & le desir vient du propre fond de l'ame; ce qui produit la notion d'*activité*, ou *énergie*.

14. L'ame sent qu'elle continue à être la même, quoique ses modifications varient; & elle se forme les notions de *substance* & de *possibilité*, & se confirme dans celles d'*unité*, de *nombre*, & de *contingence*.

15. Le principe qui sent dans l'homme prend connoissance des objets extérieurs par le moyen de certains organes du corps que nous appellons *sens*. On nomme *sensations* les idées qui nous donnent connoissance des objets extérieurs par le moyens des sens. La faculté d'avoir des sensations est plus bornée que celle de sentir. Il n'est pas permis de confondre l'une avec l'autre, au moins avant d'avoir prouvé que les sens extérieurs nous informent de tout ce que nous sentons & connoissons. Il est bien certain que la sensation est une modification de la faculté de sentir; mais il n'est pas certain que l'exercice de la faculté de sentir se borne aux sensations.

16. Toute sensation est excitée en nous par un objet particulier & individuel. On peut appeller *perception* la sensation qui nous fait connoître ou *appercevoir* l'objet déterminé qui frappe nos sens. La *sensation* se rapporte directement à l'ame; & la *perception* regarde immédiatement la cause de la sensation. J'ai la sensation

de la couleur blanche, & la perception du papier qui excite en moi cette sensation. Chap. VII. 16-18.

17. Il est évident que toute perception est particuliere: il l'est aussi que l'on peut considérer quelques unes des choses qui appartiennent à l'objet apperçu, sans considérer les autres quoiqu'elles frappent nos sens. Je puis considérer la blancheur de ce papier sans faire attention à sa grandeur, à sa figure &c.; de là naît la premiere sorte d'abstraction qui est décrite au Chapitre I. §. 50. pag. 29.

18. Nous avons de la mémoire. L'homme reconnoit ce qu'il a vu, se resouvient de ce qui s'est passé en lui même, se rappelle les faits dont il a eu connoissance. Il n'est pas toujours le maître de se souvenir ou de ne pas se souvenir d'une chose. Tantôt une idée oubliée depuis longtemps nous revient dans l'esprit sans que nous la cherchions, & même malgré nous; & tantôt nous ne pouvons pas nous rappeller une idée que nous cherchons avec empressement; mais souvent nous nous rappellons l'idée que nous voulons. Nous pourrions donc nous former les idées de dépendance, & d'activité, si nous ne les avions pas.

On peut rapporter à la mémoire la seconde espece d'abstraction dont nous avons parlé au Chapitre I. §. 50. L'ame apperçoit successivement ou tout à la fois plusieurs objets, par exemple, plusieurs hommes: elle reconnoît qu'ils ont des propriétés communes, & se forme l'idée abstraite d'un être doué de ces propriétés. Mais il y a une

Chap. VII. 18-21. autre source de cette sorte d'abstraction. L'ame qui a la perception d'un objet, voit qu'il existe ou qu'il peut exister une infinité d'objets semblables à celui qu'elle apperçoit, & se forme une idée abstraite & générale, ou universelle, qui est toujours composée de la perception & de l'idée de possibilité.

19. De là résulte l'idée d'*essence*. L'essence d'une chose est l'assemblage des propriétés qui distinguent une idée générale d'une autre. Il seroit inutile d'examiner si cette essence est réelle ou nominale, si elle montre ce que la chose est ou ce qu'elle nous paroît; car il n'est pas bien certain qu'il y ait quelqu'autre chose au delà de ces propriétés; nous ne pouvons voir les choses autrement, parce que notre maniere d'appercevoir est indépendante de notre volonté; & *constitués comme nous le sommes, ce dont nous n'avons point d'idées*, c'est à dire, aucune connoissance, *n'existe pas pour nous*, suivant la sage décision de notre Auteur (Part. II. pag. 131. à la fin.)

20. L'ame est donc *intelligente*, ou capable d'avoir des idées universelles & de connoître les êtres existans & les êtres possibles.

21. Elle est de plus *raisonnable*, en d'autres termes elle a la faculté de comparer les idées, d'appercevoir leur étendue & leurs rapports, d'affirmer, de nier, de suspendre son jugement, de donner ou refuser son attention &c.

22. Enfin elle est douée de la faculté de se déterminer pour une action plutôt que pour une autre. Je n'examine pas ici quelle est la cause de chaque détermination ; que ce soit l'activité de l'ame, un motif préponderant, un méchanisme même, n'importe pour le présent. Chap. VII. 22-24.

23. Les facultés que je viens d'exposer en peu de mots, renferment celles que Locke trouve dans l'ame humaine, qui sont la perception, la contemplation ou la faculté de s'arrêter à une idée, la mémoire volontaire ou involontaire, le discernement ou la faculté de distinguer les idées, celle de les composer, d'abstraire, la sensation, la pensée, & la volonté. (Ess. sur l'Ent. hum. liv. 2. chap. 23. §. 18.)

24. L'Auteur du systême de la nature n'est pas d'un autre sentiment, lui qui accorde à l'ame les *modifications que l'on nomme pensées, réflexions, mémoire, imagination, jugement, volontés* (Part. I. pag. 112.); il ajoute *actions*; mais il me semble que les actions sont des suites de ces facultés. Quoiqu'il en soit, l'Auteur avoue (Part. I. pag. 113. 114.) que notre organe intérieur a *le pouvoir de se modifier lui même, & de considerer les changemens ou les mouvemens qui se passent en lui ou ses propres opérations ; & c'est l'exercice de ce pouvoir de se replier sur lui même que l'on nomme réflexion.* Je ne releverai pas le mot *mouvemens*, parce qu'on peut le prendre au sens figuré jusqu'à ce qu'on se soit décidé sur la nature de notre ame.

Chap. VII. 25. 26. 25. Mais apeine l'Auteur sort des généralités, qu'il hazarde des propositions qu'on ne sauroit lui passer. Il commet une pétition de principe palpable dans la définition qu'il donne (Part. I. pag. 103.), *sentir est cette façon particuliere d'être remué propre à certains organes des corps animés, occasionnée par la présence d'un objet matériel qui agit sur ces organes, dont les mouvemens ou ébranlemens se transmettent au cerveau.*

Que diroit l'Auteur si de mon côté j'avançois cette définition » sentir est cette façon par» ticuliere d'exister propre aux êtres immateriels?" Avant d'avoir déterminé la nature des êtres sensibles, on ne peut inférer dans la définition du mot *sentir* aucune expression qui attache cette faculté à une sorte d'êtres plutôt qu'à une autre. La vraie définition exempte de pétition de principe, est celle que nous avons donnée au §. 3. de ce chapitre. Aussi l'Auteur a senti l'insuffisance de la définition que je viens de rapporter & qu'il répéte en mille endroits, car il dit (Part. I. pag. 127.), *sentir c'est être remué & avoir la conscience des changemens qui s'opérent en nous.* Il ne suffit donc pas *d'être remué*, ce qui est propre à certains organes; il faut de plus avoir la conscience, qu'on ne peut pas attribuer aux organes avant d'avoir prouvé qu'elle leur convient.

26. Il continue *la premiere faculté que nous voyons dans l'homme vivant, & celle d'où découlent toutes les autres, c'est le sentiment.*

(Part. I. pag. 103.) *La premiere de ces dispositions* (*d'où dépendent nos facultés*, comme il dit un peu plus haut) *est la sensibilité physique, de laquelle nous verrons découler toutes nos autres qualités intellectuelles ou morales* (Part. II pag. 127.). Assurément toutes les autres facultés supposent le sentiment de sa propre existence, & la conscience de ses états. Que les autres facultés découlent de celle-ci, c'est ce que des Philosophes respectables ont tâché de faire voir; mais leurs efforts n'ont pas été heureux. Si cette dépendance étoit réelle, ces esprits profonds l'auroient découverte; mais le génie ne change pas la nature des choses. Notre Auteur est plus malheureux; d'abord il change la these, & (p. 112.) il se borne à dire que nos *pensées, réflexions, mémoire, imagination, jugement, volontés, actions*, ont toutes *la sensation pour base*. La proposition *toutes nos facultés découlent du sentiment*, signifie, la sensibilité est le tronc dont les autres facultés sont les branches; elle est un outil qui sert à différens usages, desquels il tire différentes dénominations. Le tronc peut être sans branches; mais si elles existent, elles sont de la même nature que lui. Quoiqu'on n'ait point de matiere à façonner avec l'outil, il n'en est pas moins propre à tous ses usages. Mais la proposition *toutes nos facultés*, *ou plutôt* l'exercice de *toutes nos facultés a la sensation pour base*, veut dire, nos facultés sont des plantes, & la sensibilité est la terre qui les soutient; elles sont des outils, qui

Chap. VII. 26.

Chap. VII. 26. restent inutiles faute de matiere; & cette matiere ne peut être fournie que par les sens. Les plantes & les outils peuvent être de différente nature.

Un moment après notre Auteur se contredit. Il assure que toutes les autres facultés découlent du sentiment, qui est une *façon particuliere d'être remué propre à certains organes des corps animés, occasionnée par la présence d'un objet matériel qui agit sur ces organes, dont les mouvemens ou les ébranlemens se transmettent au cerveau.* Suivant cette définition il s'engage à montrer que toutes nos facultés découlent des ébranlemens que transmettent au cerveau les organes affectés par les objets extérieurs: & il déduit la pensée & la réflexion, non pas des ébranlemens que le cerveau reçoit du dehors, ni même de la faculté qu'il attribue à notre organe intérieur d'appercevoir *les modifications qu'il reçoit du dehors* (Part. I. pag. 113.), faculté qui d'ailleurs est fort différente des ébranlemens, mais il déduit la pensée de *la perception des modifications que notre cerveau a reçues de la part des objets extérieurs, ou qu'il se donne lui même* (P. I. pag. 113.) & il fait venir la réflexion du *pouvoir* que notre organe intérieur a *de se modifier lui même, & de considérer les changemens ou les mouvemens qui se passent en lui, ou ses propres opérations* (Part. I. pag. 113. 114.).

Les mots *cerveau, organe intérieur,* &c. sont dans l'Auteur équivalens à celui d'*ame;* j'examinerai dans la suite si ces expressions sont justes.

Ici je me borne à remarquer, que si la pensée est quelquefois *la perception des modifications que notre cerveau se donne lui même*, elle n'a pas toujours pour base *les impressions successives que nos organes extérieurs transmettent à notre organe intérieur* (Part. I. pag. 113.); car les modifications que notre organe intérieur *se donne lui même*, ne lui sont pas transmises par *les organes extérieurs*. Chap. VII. 26. 27.

Il est manifeste que le pouvoir que l'organe intérieur a de se *modifier lui même*, n'est pas compris dans la définition du sentiment: & si *c'est l'exercice de ce pouvoir de se replier sur lui même que l'on nomme réflexion* (ibidem), la réflexion ne découle pas du sentiment, parce que le pouvoir de se replier sur soi-même ne découle pas de la sensibilité.

27. A l'occasion de la pensée l'Auteur fait la note suivante. *Ce qui vient d'être dit prouve que la pensée a un commencement, une durée, une fin; ou bien une génération, une succession, une dissolution, comme tous les autres modes de la matiere; comme eux la pensée est excitée, déterminée, accrue, divisée, composée, simplifiée, &c. Cependant si l'Ame, ou le principe qui pense, est indivisible, comment cette ame peut-elle penser successivement, diviser, abstraire, combiner, étendre ses idées, les retenir & les perdre, avoir de la mémoire & oublier? Comment cesse-t-elle de penser? Si les formes paroissent divisibles dans la matiere, ce n'est qu'en la considérant par*

Chap. VII. 27. *abſtraction, à la façon des Géometres, mais cette diviſibilité des formes n'exiſte point dans la nature où il n'y a point ni atome ni forme parfaitement réguliers. Il faut donc en conclure que les formes de la matiere ne ſont pas moins indiviſibles que la penſée* (Part. I. pag. 113.). Cette note eſt copiée de Collins, qui (Eſſ. ſur la nat. &c. de l'ame hum. pag. 112.) dit »la penſée, ou le »ſentiment intérieur de l'homme, commence, »continue, & finit, comme les autres modes de la »matiere: la penſée eſt comme eux, diviſée & »déterminée, ſimple ou compoſée, &c. Si l'a»me ou la ſubſtance penſante eſt indiviſible, com»ment peut-elle penſer ſucceſſivement, diviſer, »faire des abſtractions, combiner ſes penſées, les »amplifier, les retenir dans ſa mémoire? Mais »ſur-tout comment peut-elle en oublier aucune? »Au lieu que tous ces phénomenes ſe conçoivent »naturellement, & peuvent s'expliquer commo»dément par des traces, des vibrations, des mou»vemens & des réceptacles admis dans le cer»veau."

On n'a jamais douté que la penſée eût un commencement, une durée, une fin, comme tous les modes des êtres ſucceſſifs. La penſée n'eſt ni diviſée ni diviſible; qu'eſt ce que la moitié, le tiers de la penſée? Mais ſa durée ſe diviſe. La penſée eſt toujours ſimple. Si l'on admet des idées qu'on appelle *compoſées*, on ne dit point que la penſée ſe compoſe, on dit qu'on penſe à pluſieurs choſes réunies en un ſeul ſujet. L'at-

tention s'accroît & diminue, & non la penſée. Chap. VII. 27.
L'ame penſe ſucceſſivement parce qu'elle exiſte ſucceſſivement. Je ne comprends point comment les formes ſont diviſibles dans la matiere. La forme cubique eſt tellement indiviſible qu'elle ceſſe d'être cubique dès qu'on en ôte quelque choſe. Mais que peut-on conclure de ce que les formes ſont auſſi indiviſibles que la penſée? On ne conteſte pas à Collins ſes traces, ſes vibrations, &c. mais on en tire une conſéquence différente.

Je ſuis faché de voir cette penſée de Collins adoptée par un homme célébre, qui en auroit dû ſentir la futilité. » La penſée dites vous, » eſt diviſible. Je crois la choſe demontrée malgré toutes les écoles: elle n'eſt pas diviſible par » des inſtrumens méchaniques; mais elle eſt réel» lement diviſée par le temps." (*Dieu* pag. 14.) La belle découverte! La penſée a une durée; donc elle eſt diviſible par le temps qui en meſure la durée! » On peut très-aiſement ſéparer une » penſée en pluſieurs parties; il eſt même impoſ» ſible de faire autrement." Oui une penſée dans le ſens oratoire, ou dans le ſens logique, une image ou bien un raiſonnement. » Un homme » vous demande ce que vous feriez ſi vous etiez le » maître. Voilà deux idées qui ſe préſentent à » vous l'une après l'autre; conduite à tenir, ſup» poſition que vous êtes le maître. Vous répon» dez que vous feriez du bien: & même à ceux qui » vous auroient offenſé. Voilà encore deux idées, » dont l'une eſt indépendante de l'autre. Faire

Chap. VII. 27. 28. „du bien; & en faire à ſes ennemis. On a donc „réellement des moitiés, des quarts de penſées." (pag. 14. 15.) Oui, comme une des trois propoſitions eſt le tiers d'un ſyllogiſme. Mais trouvez moi la moitié de l'idée d'homme, de conduite &c.; & ſur-tout du ſentiment de ſa propre exiſtence. Les écoles ont raiſon dans leur ſens, & elles n'ont jamais ſongé à combattre celui de Collins, de l'Auteur du ſyſtême de la nature, & de la pieçe intitulée *Dieu;* elles ont toujours ſu, auſſi bien que Collins, (pag. 211.) que „la penſée humaine eſt ſucceſſive, comme toutes les „actions de la matiere," (& de tous les autres êtres ſucceſſifs;) „& elle a des parties comme el„les." (comme les actions de la matiere, non comme la matiere.) „Nos penſées ſe ſuccedent „les unes aux autres; on peut les arrêter en un „point, ou les continuer comme tous les modes „du mouvement. Elles ont donc des parties diſ„tinctes & aſſignables comme eux;" pour ce qui regarde la durée; mais revenons.

28. Selon notre Auteur *la mémoire eſt la faculté que l'organe intérieur a de renouveller en lui-même les modifications qu'il a reçues, ou de ſe remettre dans un état ſemblable à celui où l'ont mis les perceptions, les ſenſations, les idées que les objets extérieurs ont produites en lui, & dans l'ordre qu'il les a reçues, ſans nouvelle action de la part de ces objets, ou même lorſque ces objets ſont abſens. Notre organe intérieur apperçoit que ces modifications ſont les mêmes que celles qu'il*

qu'il a ci-devant éprouvées à la présence des objets auxquels il les rapporte ou les attribue. (Part. I. pag. 114.) Le pouvoir de *renouveller* les modifications qu'on a reçues, de se *remettre* dans un état dans lequel on a été, *sans nouvelle action de la part* des objets extérieurs, d'*appercevoir* que ces modifications sont les mêmes que celles qu'on a ci-devant éprouvées, n'est pas *être remué, sentir.* Chap. VII. 28.

C'est en vain que l'Auteur prétend montrer le contraire par un exemple. *Lorsque*, dit-il (Part. I. pag. 108. 109.) *un homme éprouve les douleurs de la goute, il a la conscience, c'est à dire, il sent intérieurement qu'il se fait en lui des changemens très marqués, sans qu'aucune cause extérieure agisse immédiatement sur lui; cependant en remontant à la vraie source de ces changemens, nous trouverons que ce sont des causes extérieures qui les produisent, tels que l'organisation & le tempérament reçus de nos parents, certains alimens, & mille causes inappréciables & légeres qui, en s'amassant peu à peu produisent l'humeur de la goute, dont l'effet est de se faire sentir très vivement. La douleur de la goute fait naître dans le cerveau une idée ou une modification qu'il a le pouvoir de se représenter ou de réitérer en lui, même lorsqu'il n'a plus la goute:* ainsi dans le souvenir le cerveau est remué par *des causes extérieures.*

Tout ce que je vois dans cet exemple, c'est que parmi les choses que nous pouvons nous rap-

Chap. VII. 28. 29. peller, il y en a quelques-unes qui ont agi sur nos sens extérieurs. Remarquons en passant que lorsqu'on réitere une modification douloureuse, l'on souffre, & qu'aucun gouteux ne feroit usage du pouvoir qu'il a de réitérer la modification de la goute, s'il souffroit en se la rappellant. Le fait est qu'on se rappelle d'avoir souffert, & qu'on ne souffre point. Un plaisant riroit du *cerveau* qui est sujet à la goute: car c'est bien le cerveau qui a *le pouvoir de se représenter ou de réitérer en lui* cette modification, *même lorsqu'il n'a plus la goute.*

29. *L'imagination n'est en nous que la faculté que le cerveau a de se modifier ou de se former des perceptions nouvelles, sur le modele de celles qu'il a reçues par l'action des objets extérieurs sur ses sens. Notre cerveau ne fait alors que combiner des idées qu'il a reçues & qu'il se rappelle, pour en former un ensemble ou un amas de modifications qu'il n'a point vu, quoiqu'il connoisse les idées particulieres ou les parties dont il compose cet ensemble idéal qui n'existe qu'en lui-même* (Part. I. pag. 114. 115.). *L'imagination étant la facilité de combiner avec promptitude des idées ou des images; elle consiste dans le pouvoir de reproduire aisément les modifications de notre cerveau & de les lier ensemble ou de les attacher à des objets auxquels elles conviennent* (Part. I. pag. 128. 129.). Les idées & les images sont deux choses différentes; combiner & lier les images n'est pas sentir. Il y a un

choix dans les images que l'on combine, & dans Chap. VII. 29-32.
les objets auxquels elles conviennent ou ne conviennent point; & choisir est bien autre chose que sentir.

30. *L'on a donné le nom de jugement à la faculté qu'a le cerveau de comparer entre elles les modifications ou les idées qu'il reçoit ou qu'il a le pouvoir de réveiller en lui même, afin d'en découvrir les rapports ou les effets* (Part. I. p. 115.). Est-ce sentir?

31. *La volonté est une modification de notre cerveau par laquelle il est disposé à l'action* (Part. I. pag. 115.). Se disposer à l'action, à mouvoir les organes, est très différent de sentir.

32. *La faculté d'appercevoir ou d'être modifié tant par les objets extérieurs que par lui-même, dont notre organe intérieur jouit, se désigne quelque fois sous le nom d'entendement. L'on a donné le nom d'intelligence à l'assemblage des facultés diverses dont cet organe est susceptible. On donne le nom de raison à une façon déterminée dont il exerce ses facultés. L'on nomme esprit, sagesse, bonté, prudence, vertu, &c. des dispositions ou des modifications constantes ou passageres de l'organe intérieur qui fait agir les êtres de l'espece humaine.* (Part. I. pag. 116. 117.) Appercevoir est plus que sentir. Se modifier soi-même n'est pas être modifié par un autre. Tout être qui sent ses états, peut avoir de l'entendement, de l'esprit &c.; & il n'est pas per-

Chap. VII. 32. 33. mis de borner ſans preuve ces diſpoſitions à l'eſpece humaine.

Voilà tout ce que l'Auteur du ſyſtême de la nature dit dans ſon huitieme chapitre pour accomplir la promeſſe qu'il fait dans le titre, & qu'il réitére dans le commencement de ce chapitre, de faire voir que *toutes* nos *facultés intellectuelles ſont dérivées de la faculté de ſentir*, & que *la premiere faculté que nous voyons dans l'homme vivant, & celle d'où découlent toutes les autres, c'eſt le ſentiment* (Part. I. pag. 103.). Il paroît par ce que nous venons de dire, qu'il n'a pas ſeulement touché à ſa theſe. C'eſt ce qu'il a ſenti lui même, puisqu'au chapitre neuvieme (Part. I. pag. 127.) en parlant *de nos diſpoſitions naturelles*, il dit, *la premiere de ces diſpoſitions eſt la ſenſibilité phyſique de laquelle nous verrons découler toutes nos autres qualités intellectuelles ou morales*. Si c'eſt ce que *nous verrons*, ce n'eſt pas ce que nous avons vu où vous nous aviez promis de nous le faire voir. Tiendrez vous parole au moins cette fois? Vous commencez bien, car vous dites, après avoir défini à votre maniere la ſenſibilité phyſique & la ſenſibilité morale,

33. *L'eſprit eſt une ſuite de cette ſenſibilité phyſique*, qui eſt celle que j'appelle morale, puisqu'elle conſiſte à *ſentir très promptement & très vivement les impreſſions*, à être touché par *la vue d'un malheureux* jusqu'à *répandre des larmes*, à écouter avec un *grand plaiſir les ſons de la muſique*, à être vivement ému par *l'éloquence*, par

la beauté des arts, par *tous les objets qui* nous *frappent* (pag. 127. 128.). Chap. VII. 33.

Vous continuez. *En effet ;* cette expression annonce une preuve; écoutons. *En effet nous appellons esprit une facilité que quelques êtres de notre espece ont de saisir avec promptitude l'ensemble & les différens rapports des objets* (Part. I. pag. 128.). Nous sommes doués de la faculté *d'être remués & d'avoir la conscience des changemens qui s'opérent en nous* (Part. I. pag. 127.); nous avons tous la sensibilité physique; quelques uns ont la sensibilité morale; donc quelques êtres de notre espéce ont la facilité *de saisir avec promptitude l'ensemble & les différents rapports des objets.* Je ne vois point que cette *facilité* soit contenue dans la faculté dont on dit qu'elle est la suite. Si elle étoit la suite de la sensibilité physique, puisque tous les hommes en sont doués, ils auroient tous de l'esprit, & même du *génie* qui n'est que *la facilité de saisir cet ensemble & ces rapports dans les objets vastes, utiles, difficiles à connoître* (Part. I. pag. 128.). D'où vient que ces prérogatives ne sont réservées qu'à *quelques êtres de notre espece?* Cela même ne prouve-t-il pas qu'on peut sentir les objets, en recévoir les impressions sans en appercevoir les rapports & l'ensemble?

Si vous prétendez qu'elle est la suite de la sensibilité morale, il faut que vous nous montriez que *sentir très promptement & très vivement les impressions des objets qui agissent sur nous*, est

Chap. VII. 33. 34. la même chose que *saisir avec promptitude l'ensemble & les différens rapports des objets.* Pour moi je trouve que les expressions même n'ont rien de commun que les mots *promptement,* & *avec promptitude.*

Ensuite l'Auteur parle de l'imagination dans les termes rapportés au §. 29. pag. 178.; après il se jette sur la science, sur le but que l'homme se propose, sur la morale, sur la politique, & ne dit pas un mot de nos facultés ni de leur dépendance de la sensibilité. Je ne prétend pas être cru sur ma parole: voici ce qu'il dit de la science; car le reste n'est pas de notre sujet.

34. *A chaque instant de sa vie l'homme fait des expériences; chaque sensation qu'il éprouve est un fait qui consigne dans son cerveau une idée, que sa mémoire lui rappelle avec plus ou moins d'exactitude ou de fidélité; ces faits se lient, ces idées s'associent, & leur chaîne constitue l'expérience & la science. Sçavoir, c'est être assuré par des expériences réitérées & faites avec précision, des idées, des sensations, des effets qu'un objet peut produire sur nous mêmes ou sur les autres. Toute science ne peut être fondée que sur la vérité, & la vérité elle-même ne se fonde que sur le rapport constant & fidele de nos sens. Ainsi la vérité est la conformité ou la convenance perpétuelle que nos sens bien constitués nous montrent, à l'aide de l'expérience, entre les objets que nous connoissons & les qualités que nous leur attribuons* (Part. I. pag. 130.). Pour

faire des expériences il ne suffit pas de sentir, d'ê- Chap. VII. 34. 35.
tre affecté par les objets extérieurs; il faut observer attentivement, il faut juger sainement; ce qui diffère tant de *sentir*, que tous les hommes sentent, & *il est peu d'hommes en état de faire des expériences vraies; tous apportent en naissant des organes susceptibles d'être remués ou d'amasser des expériences, mais soit par le vice de leur organisation, soit par les causes qui la modifient, leurs expériences sont fausses, leurs idées sont confuses & mal associées, leurs jugemens sont erronés* (Part. I. pag. 132.). *Lier* les faits, *associer* les idées, n'est pas sentir. La science n'est pas toute due à l'expérience. Si *la vérité est l'association juste & précise de nos idées:* (Part. I. pag. 130.) & si notre organe intérieur *a le pouvoir de se modifier lui même, & de considérer les changemens ou les mouvemens qui se passent en lui ou ses propres opérations, ce qui lui donne de nouvelles perceptions & de nouvelles idées,* (Part. I. pag. 113. 114.) il peut associer des idées qu'il ne tient pas des sens externes; mais je ne m'étendrai pas sur ce sujet parce que Mr. de Catt l'a solidement traité dans notre Académie.

35. *Comment pressentir des effets que nous n'avons point encore éprouvés? C'est encore à l'aide de l'expérience. Nous sçavons par son secours que des causes analogues ou semblables produisent des effets analogues & semblables; la mémoire en nous rappellant les effets que nous avons eprouvés, nous met à portée de juger de*

Chap. VII. 35. 36. *ceux que nous pouvons attendre soit des mêmes causes soit des causes qui ont du rapport avec celles qui ont agi sur nous. D'où l'on voit que la prudence, la prévoyance sont des facultés qui sont dues à l'expérience* (Part. I. pag. 131.). Juger que puisqu'une cause a plusieurs fois produit le même effet, elle le produira toujours, n'est pas sentir.

36. *La faculté que nous avons de faire des expériences, de nous les rappeller, de pressentir les effets, afin d'écarter ceux qui peuvent nous nuire ou de nous procurer ceux qui sont utiles à la conservation de notre être & à sa félicité, seul but de toutes nos actions soit corporelles soit mentales, constitue ce qu'en un mot on désigne sous le nom de raison,* qui n'est que *notre nature, modifiée par l'expérience, le jugement & la réflexion* (Part. I. pag. 131. 132.): juger & réflechir n'est pas sentir, non plus que raisonner, quoique l'Auteur dise *c'est la mémoire qui ressuscitant une impression antérieurement reçue, ou arrêtant comme fixe, ou faisant durer une impression qu'on reçoit, tandis qu'on y en associe un autre, puis une troisieme &c. donne tout le méchanisme du raisonnement* (Part. I. pag. 164. 165.) Ainsi l'Auteur avant d'écrire ce texte, avoit reçu une impression qui lui avoit donné l'idée de mémoire, du souvenir d'une impression passée; il a ressuscité cette impression; il y en a associé une seconde, une troisieme &c., c'est-à-dire, au souvenir d'une impression il a associé celles

qui l'avertiſſoient que l'ame peut recevoir ou rap- Chap.
peller pluſieurs impreſſions à la fois; ces idées VII.
lui ont donné celle du méchaniſme du raiſonne- 36. 37.
ment, & il en fait celui que je viens de rapporter. Quand cette explication ſeroit intelligible, comment l'Auteur déduira-t-il de la ſenſibilité phyſique la faculté de reſſuſciter les impreſſions, d'en choiſir quelques unes, & de les aſſocier? Le but que je me propoſe même diſpenſe de remarquer que pour raiſonner il ne ſuffit pas d'*aſſocier* les idées, il faut les comparer & juger ſi elles tiennent les unes aux autres.

Après avoir varié dans ſa théſe, s'être contredit, n'avoir pas ſeulement eſſayé de prouver que toutes nos facultés découlent de la ſenſibilité, comment l'Auteur peut-il aſſurer que *nous avons vu que toutes les facultés que l'on nomme intellectuelles, ſont dues à la faculté de ſentir?* (Part. II. pag. 157.) N'ai-je pas droit de dire, le contraire eſt démontré, car la paſſivité n'eſt pas l'activité, & l'une ne peut pas découler de l'autre. L'ame eſt paſſive lorſqu'elle ſent; elle eſt active lorſqu'elle compare, choiſit, ſe rend attentive, ſe détermine: donc &c.

37. Pour prévenir toute équivoque, autant que je le puis, je rappelle ici que le mot *ſentir* ſe borne quelquefois à la conſcience que nous avons des impreſſions que les êtres matériels font ſur nos organes extérieurs; & que ce mot embraſſe quelquefois le ſens intime de ce qui ſe paſſe en nous mêmes, dans notre ame, auſſi bien que

Chap. VII. les effets des choses extérieures, par rapport à notre ame, & par conséquent ceux de notre corps.
37. J'accorde que la sensibilité en général est la base de toutes nos facultés, parce qu'elles supposent toutes la sensibilité, & que le sentiment, distinct ou confus, réflechi ou non réflechi, accompagne toujours l'exercice de nos facultés. Mais je soutiens qu'elles ont toutes des caracteres distinctifs, qui les différencient l'un de l'autre, & toutes de la sensibilité. J'en ai allegué quelques preuves, & chacun trouvera la démonstration complete de cette assertion en lui même, s'il veut réflechir sans prévention sur les facultés de son ame.

CHAPITRE VIII.

De l'origine de la sensibilité physique.

Chap. VIII. I. Ce que nous venons de dire, montre que toutes nos facultés ne découlent point de la sensibilité physique; mais cette sensibilité même d'où vient elle? Avant de répondre à cette question, j'observe que quoique le contenu du chapitre précedent régarde le genre humain, ce que nous allons dire se borne à notre espece d'une façon plus particuliere.

1. J'accorde à l'Auteur du systême de la nature que *nous ne sentons*, c'est à dire, nous n'appercevons les objets extérieurs & l'état de notre corps, *qu'à l'aide des nerfs répandus dans*

notre corps, qui n'est, pour ainsi dire, qu'un grand nerf, ou qui ressemble à un grand arbre, dont les rameaux éprouvent l'action des racines, communiquée par le tronc. Dans l'homme les nerfs viennent se réunir & se perdre dans le cerveau; ce viscere est le vrai siege du sentiment (Part. I. pag. 103. 104.), selon l'opinion la plus commune. Chap. VIII. 1-3.

2. Remarquons que plusieurs paires de nerfs se rendent à la moëlle allongée ou à la moëlle épiniere; qu'ils ne se rassemblent en aucun endroit, du cerveau, du cervelet, de la moëlle; & qu'ils ne sentent pas. Si le nerf d'un doigt est coupé ou fortement lié, on peut brûler le doigt sans que l'homme le sente; cependant le bout qu'on brûle, renferme une partie d'un nerf.

3. Il est probable que nous ne sentons que par le moyen du cerveau, mais il est certain que tout le cerveau n'est pas nécessaire pour sentir. Mr. de la Peyronie a fait passer en revue toutes les parties du cerveau, & il a trouvé que toutes (excepté le corps calleux) dans différens sujets ont manqué, ou ont été fort altérées, sans que les fonctions de l'ame aient été interrompues. Il surviendra, peut être, quelque expérience qui montrera que le corps calleux ne nous est pas plus nécessaire pour sentir que le reste du cerveau. Quoiqu'il en soit, accordons pour le présent que nous ne sentons qu'à l'aide du cerveau les impressions des objets extérieurs & l'état de notre corps.

Chap. VIII. 4-7.

4. Il resteroit à examiner si notre ame pour sentir son existence a besoin d'être affectée par les objets extérieurs, ou du moins par le corps qui lui est approprié; & si c'est à l'aide du cerveau qu'elle a le sentiment simple de son existence & de ses opérations. Je ne discuterai pas cette question; il me suffit d'observer qu'on peut la faire avec fondement, & que l'Auteur n'y a pas seulement songé, & a tacitement posé en fait le contraire. Cette omission me donneroit droit de l'arrêter ici. Je ne me prévaudrai pas de cet avantage.

5. Le texte que je viens de rapporter, contient l'aveu que le corps de l'homme renferme des parties qui ne sentent point; car si *le cerveau est le vrai siege du sentiment*, les autres parties de notre corps en sont destituées. D'ailleurs l'Auteur admet *une matiere brute & insensible* qui, selon lui, *cesse d'être brute pour devenir sensible* dans certaines occasions (Part. I. pag. 105. lign. 5. &c.).

6. L'ame est donc affectée par les objets extérieurs à l'aide du cerveau; & les impressions sont transmises au cerveau par le moyen des sens. *L'on appelle sens les organes visibles par l'intermede desquels* l'ame est modifiée (Part. I. pag. 109.).

7. Mais d'un côté l'on soutient avec Ciceron (*) „que ce n'est pas avec les yeux que nous

(*) *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quæ videmus; neque enim est ullus sensus in corpore, sed, ut non solum phy-*

„voyons ce que nous voyons: car le corps n'a „point de ſentiment; mais comme enſeignent les „Phyſiciens, & même les Médecins, qui ont vu „nos organes à découvert, il y a, pour ainſi dire, „des chemins qui vont du ſiege de l'ame aux yeux, „aux oreilles, aux narines. Auſſi arrive-t-il „ſouvent que par la méditation ou par quelque „maladie, nous ne voyons ni n'entendons, quoi- „que nos yeux & nos oreilles ſoient ouverts & en „bon état: d'où il eſt facile de comprendre que „c'eſt l'ame qui voit & entend, non ces parties „qui ſont comme les fenêtres de l'ame, à l'aide „deſquelles même l'ame ne peut rien ſentir à „moins qu'elle ne ſe rende préſente & attentive." L'Auteur n'ignoroit pas, cette derniere particularité; puisqu'il reconnoît (Part. I. pag. 108.) que *le ſentiment n'a lieu que lorsque le cerveau peut diſtinguer les impreſſions faites ſur les organes;* &, ſelon lui, *le cerveau eſt le vrai ſiege du ſentiment.*

Chap. VIII. 7. 8.

8. Nous diſons donc que la ſenſibilité eſt une propriété particuliere à l'ame, au principe ſentant, de quelle nature qu'il ſoit; & que cette propriété n'eſt point l'effet de l'organiſation; ſans examiner actuellement ſi elle eſt eſſentielle à l'a-

ſici docent, verum etiam medici qui iſta aperta & patefacta viderunt, viæ quaſi quadam ſunt ad oculos, ad aures, ad nares a ſede animi perforatæ. Itaque ſæpe aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediti, apertis atque integris & oculis & auribus, nec videmus, nec audimus: ut facile intelligi poſſit animum & videre & audire, non eas partes quæ quaſi feneſtræ ſunt animi; quibus tamen ſentire nihil queat mens, niſi id agat & adſit. (Tuſc. I. §. 20. prope finem.)

Chap. VIII. § 9. me, ou si l'ame la tient d'un autre être qui l'en a douée; nous disons de plus que si, selon l'opinion commune, *c'est à l'aide du cerveau que se font toutes les opérations de l'ame* (Part. I. pag. 101.), c'est parce qu'elle est unie au corps, en sorte qu'elle ne peut exercer ses facultés que d'une maniere dépendante du corps (*).

9. Nous reconnoissons qu'une suite de cette union, suite que par conséquent on ne peut pas alleguer contre nous, est que notre ame *est forcée de subir le même changement que le corps; qu'elle naît & se développe avec lui; qu'elle passe comme lui par un état d'enfance, de foiblesse, d'inexpérience; qu'elle s'accroît & se fortifie dans la même progression que lui,* quant aux effets s'entend (car quant à elle même c'est une partie de la question); que quoique en elle même elle soit toujours capable des mêmes opérations, cependant *c'est alors qu'elle devient capable de remplir certaines fonctions, qu'elle jouit de la raison, qu'elle montre plus ou moins d'esprit, de jugement, d'activité:* qu'*elle est sujette comme le corps aux vicissitudes que lui font subir les causes extérieures qui influent sur lui* (Part. I. p. 94. 95.): qu'elle éprouve les effets du tempérament qui est modifié par *la nourriture que nous prenons*, par *la qualité de l'air que nous respirons*, par *le climat que nous habitons* (Part. I. p. 122. 123.); qu'elle est obligée de mesurer ses efforts

(*) - - - *Quantum non noxia corpora tardant Terrenique hebetant artus* - - - (Virg. Æn. 6.).

ſur la foibleſſe des organes aux quels elle eſt unie; enſorte qu'elle ne peut pas toujours faire uſage de tout ſon pouvoir; & que de là vient que *ſi elle fait mouvoir mon bras, quand rien ne s'y oppoſe, elle ne ſera plus mouvoir ce bras ſi on le charge d'un trop grand poids* (Part. I. pag. 92.). Chap. VIII. 9. 10.

10. D'autre côté l'Auteur du ſyſtême de la nature prétend que *la ſenſibilité eſt une ſuite de l'eſſence & des propriétés des êtres organiſés, de même que la gravité, le magnetiſme, l'elaſticité, l'electricité &c. réſultent de l'eſſence ou de la nature de quelques autres* (Part. I. pag. 103.); *qu'elle eſt le réſultat d'un arrangement, d'une combinaiſon propre à l'animal en ſorte qu'une matiere brute & inſenſible ceſſe d'être brute pour devenir ſenſible en s'animaliſant, c'eſt à dire, en ſe combinant & s'identifiant avec l'animal* (Part. I. p. 105.); & *que ſentir eſt cette façon particuliere d'être remué propre à certains organes des corps animés, occaſionnée par la préſence d'un objet matériel qui agit ſur ces organes, dont les mouvemens ou les ébranlemens ſe tranſmettent au cerveau* (Part. I. pag. 103.); & que l'homme en particulier *eſt un être matériel, organiſé ou conformé de maniere à ſentir, à penſer, à être modifié de certaines façons propres à lui ſeul, à ſon organiſation, aux combinaiſons particulieres des matieres qui ſe trouvent raſſemblées en lui* (Part. I. pag. 80.). Cette opinion, étoit celle de Dicéarque. Ce Philoſophe enſeignoit que »cette faculté par laquelle nous agiſſons & ſen-

Chap. VIII. 10. 11. » tons, eſt également répandue dans tous les corps » vivans, & qu'on ne peut pas la ſéparer du corps, » puisqu'elle n'eſt rien d'autre que le corps con- » formé en ſorte qu'il a du ſentiment & de l'acti- » vité par un arrangement naturel (*)."

11. Preuve I. *L'homme dans ſon origine n'eſt qu'un point imperceptible, dont les parties ſont informes, dont la mobilité & la vie échappent à nos regards, en un mot dans lequel nous n'appercevons aucuns ſignes des qualités que nous appellons ſentiment, intelligence, penſée, force, raiſon, &c. Placé dans la matrice qui lui convient, ce point ſe développe, il s'étend, il s'accroît par l'addition continuelle de matieres analogues à ſon être qu'il attire, & qui ſe combinent & s'aſſimilent avec lui. Sorti de ce lieu propre à conſerver, à développer, à fortifier pendant quelque temps les foibles rudimens de ſa machine, il devient adulte; ſon corps a pris alors une étendue conſidérable, ſes mouvemens ſont marqués, il eſt ſenſible dans toutes ſes parties, il eſt devenu une maſſe vivante & agiſſante, c'eſt à dire, qui ſent, qui penſe, qui remplit les fonctions propres aux êtres de l'eſpece humaine; elle n'en eſt devenue ſuſceptible que parce qu'elle s'eſt peu*

(*) C'eſt ainſi que je penſe devoir traduire le texte de Ciceron (Tuſcul. I. §. 10.). *Vimque omnem eam, qua vel agamus quid, vel ſentiamus, in omnibus corporibus vivis æqualiter eſſe fuſam nec ſeparabilem a corpore, quippe quæ nulla ſit, nec quidquam niſi corpus unum & ſimplex, ita figuratum ut temperatione naturæ vigeat & ſentiat.*

peu à peu accrue, nourrie, réparée, à l'aide de l'attraction & de la combinaison continuelle qui s'est faite en elle de matieres du genre de celles que nous jugeons inertes, insensibles, inanimées; ces matieres néanmoins sont parvenues à former un tout agissant, vivant, sentant; jugeant, raisonnant, voulant, délibérant, choisissant, capable de travailler plus ou moins efficacement à sa propre conservation, c'est à dire, au maintien de l'harmonie dans sa propre existence (Part. I. pag. 72. 73.). L'homme *ne voit-il pas que... ses passions sont des suites nécessaires de son tempérament, que ses volontés & ses actions sont déterminées par ces mêmes passions?* (Part. I. p. 75.) *De quelque façon que mon esprit ou mon ame se trouve dans l'étendue, lorsque mon corps se meut en avant, mon ame ne reste pas en arriere* (Part. I. pag. 94.). Chap. VIII. 11. 12.

12. Puisque donc *cette ame est forcée de subir les mêmes changemens que le corps;* puisqu'elle *naît & se développe avec lui, qu'elle passe comme lui par un état d'enfance, de foiblesse, d'inexpérience; qu'elle s'accroît & se fortifie dans la même progression que lui, que c'est alors qu'elle devient capable de remplir certaines fonctions, qu'elle jouit de la raison, qu'elle montre plus ou moins d'esprit, de jugement, d'activité:* puisqu'*elle est sujette comme le corps aux vicissitudes que lui font subir les causes extérieures qui influent sur lui;* qu'*elle jouit & souffre conjointement avec lui,* qu'*elle partage ses plaisirs & ses*

Chap. VIII. 12. 13. *peines; qu'elle est saine lorsque le corps est sain, qu'elle est malade lorsque le corps est accablé par la maladie;* qu'*elle est, ainsi que lui, continuellement modifiée par les différens dégrés de pesanteur de l'air, par les variétés des saisons, par les alimens qui entrent dans l'estomac;* puisqu'enfin *nous ne pouvons nous empecher de reconnoître que dans quelques périodes elle montre les signes visibles de l'engourdissement, de la décrépitude, & de la mort* (Part. I. pag. 94. & 95.), il en résulte que cette ame n'est autre chose que le corps organisé.

13. Ce détail contient plusieurs suppositions gratuites, & une conclusion qui ne résulte pas de la prémisse exprimée ni de la prémisse sous-entendue, qui d'ailleurs est fausse.

On suppose sans preuve 1° que l'homme dans son origine est tout à fait privé de sentiment: je dis *sans preuve* car dire que nous n'en appercevons *aucuns signes*, n'est pas prouver qu'il n'y a point de sentiment.

2° Que l'homme ne *devient une masse vivante & agissante* que *parce qu'elle s'est peu à peu accrue, nourrie, & réparée.*

3° Que les passions sont des suites nécessaires du tempérament. Les passions produisent des changemens considérables dans la machine; la quantité de ces changemens dépend du tempérament; il en est quelques uns auxquels nous ne pouvons pas commander, par exemple on ne peut pas s'empêcher de rougir dans certaines occasions:

mais ne pouvons nous pas être les maîtres d'aucun? Les effets que les passions occasionent dans l'ame, sont-ils proportionels aux changemens que le corps souffre; & le sont-ils toujours & nécessairement? Voilà ce qui a besoin d'être prouvé. Chap. VIII. 13-15

14. L'Auteur avance, à ce qu'il semble, que l'homme ne sent & ne pense que lorsqu'il est adulte. Il seroit ridicule de prendre ces expressions à la rigueur; mais on ne sauroit justifier entierement l'Auteur. Il affirme au moins que nous ne sentons, ne pensons, & ne remplissons les fonctions propres aux êtres de l'espece humaine que lorsque notre corps a acquis une certaine étendue & consistence. L'enfant qui vient au monde ne sent-il point? Le même plaisir, la même douleur se font-ils sentir foiblement à l'enfant au maillot, plus fortement à l'enfant de deux ou trois ans, & pleinement à l'adulte? La conscience, le sentiment de son état a-t-il des degrés? Quelle raison avons nous de croire que nous sommes privés de tout sentiment dans le ventre de nos meres? On ne peut s'empêcher de reconnoître que les enfans de l'âge le plus rendre raisonnent sur les choses qu'ils connoissent. L'âge ne fait qu'augmenter le nombre de leurs idées & étendre le champ de leur raisonnement.

15. L'Auteur assure (Part. I. pag. 73.) que les *matieres du genre de celles que nous jugeons inertes, insensibles, inanimées* parviennent *à former un tout agissant, vivant, sentant, jugeant,*

Chap. VIII. 15-17. *raiſonnant* (*), *voulant, déliberant, choiſiſſant;* & nous diſons que ces matieres parviennent à faire un tout avec un corps qui eſt uni à un principe qui ſent & qui penſe. Où eſt la preuve de ce que le ſyſtême de la nature avance ici? Il ne peut pas dire que c'eſt un fait; car nous nions que ce ſoit un fait.

16. Si toutes ces réflexions étoient mal fondées, la prémiſſe exprimée ſeroit, l'ame s'accroît & s'affoiblit dans le même temps & dans la même proportion que le corps. La prémiſſe ſous-entendue eſt, ſi deux choſes ſe perfectionnent & ſe déteriorent dans la même proportion, la premiere ne différe abſolument point de la ſeconde.

Je remarque au ſujet de la propoſition exprimée qu'elle va au delà du fait. Le fait eſt qu'à meſure que le corps ſe fortifie ou s'affoiblit, l'ame opére *ſouvent* avec plus ou moins d'energie; & l'on dit qu'elle s'accroît & s'affoiblit *toujours*. Cependant il n'eſt pas rare de voir des hommes dont le corps eſt très foible & maladif, & dont les qualités d'eſprit ſurpaſſent infinimens celles des hommes les plus vigoureux & jouiſſans de la ſanté la plus robuſte.

17. La propoſition ſous entendue eſt fauſſe. L'accord peut avoir un autre fondement que celui qu'on allegue. Deux choſes ſe perfectionnent & ſe déteriorent dans la même proportion, ſi elles dépendent d'une cauſe commune. Deux choſes

(*) Apparemment l'Auteur a coutume de juger avant de raiſonner.

paroissent se perfectionner & se déteriorer dans la même proportion, si l'une est une condition sans laquelle l'autre chose ne peut pas exercer son activité. Le feu s'affoiblit & s'éteint à mesure que l'air se raréfie: dira-t-on que le feu sans l'air reste inerte & mort? Pour parler exactement il faut dire que le feu est toujours feu, mais que sans air il ne peut déployer son activité. De même sans le corps l'ame ne fera aucune des fonctions qu'elle ne peut faire qu'à l'aide du corps, mais il n'en résulte pas qu'elle ne fasse aucune fonction, & qu'elle reste inerte & morte. Chap. VIII. 17-19.

18. Quand il seroit vrai à la rigueur que l'ame s'accroît & s'affoiblit avec le corps, il ne s'ensuit pas que l'ame n'est autre chose que le corps. J'entends une flûte excellente; je m'écrie. Ah! la bonne musique! On me répond, je le crois bien; c'est Quantz qui joue. Que me parlez-vous de Quantz? Donnez lui, s'il existe, une mauvaise flûte, une flûte aigre, discordante; ne tombez vous pas d'accord que votre Quantz jouera mal; qu'il restera muet si vous lui otez sa flûte? Ce Quantz n'est donc autre chose qu'une flûte.

19. Preuve II. *La matiere seule peut agir sur nos sens, sans lesquels il nous est impossible que rien se fasse connoître à nous* (Part. I. p. 91. à la fin). *L'homme ne peut avoir d'idées réelles que des choses qui agissent, ou qui ont précédemment agi sur ses sens: or il n'y a que des objets matériels, physiques ou naturels qui puissent*

Chap. VIII. 19. *remuer nos organes & nous donner des idées* (Part. II. pag. 90. 91.).

C'eſt bien le mouvement ſeul qui établit des rapports entre notre ame & nos organes, en tant que les organes ſont mis en mouvement par l'ame, ou que l'ame reçoit des idées à l'occaſion du mouvement des organes. Mais ce n'eſt pas par le mouvement que nous connoiſſons notre ame & ſes opérations. Je penſe; je ne recherche pas à préſent ſi toutes nos penſées ſont ou ne ſont pas accompagnées d'un mouvement dans le cerveau, je dis qu'aſſurément ce n'eſt pas ce mouvement qui m'avertit que je penſe.

Il ne ſuffit pas même pour nous faire connoître tout ce qui ſe paſſe hors de nous. *Lorsque nous voyons un homme fuir, nous jugeons qu'il eſt intérieurement agité par la paſſion de la crainte* (Part. I. pag. 15.). Dans l'homme qui fuit, dans la lumiere qu'il envoye à nos yeux, dans nos yeux, dans nos nerfs optiques, dans notre cerveau ſi l'on veut, il y a du mouvement. On dira, ce mouvement en excite un autre qui nous rappelle que nous avions de la crainte quand nous fuyions, & ce ſecond mouvement en produit un troiſieme qui nous fait juger que le fuyard craint auſſi. Je réponds, il faut ou qu'un de ces mouvemens ſoit le rappel, & l'autre le jugement, ou que le rappel & le jugement dépendent d'un principe qui n'eſt pas mouvement. Le rappel & le jugement ſont des opérations de l'ame; & les opérations de l'ame ne ſont pas & ne peuvent pas

être des mouvemens, parce que les propriétés de ces deux modifications sont contradictoires : donc le rappel & le jugement ne sont pas des mouvemens ; ils dépendent d'un principe qui n'est pas mouvement, & le mouvement ne suffit pas pour nous faire juger que l'homme qui fuit, est agité par la passion de la crainte : par conséquent le mouvement ne suffit pas pour nous faire connoître même tout ce qui se passe hors de nous. Chap. VIII. 19. 20

20. Je viens de dire que les opérations de l'ame ne sont pas & ne peuvent pas être des mouvemens, parce que les propriétés de ces deux modifications sont contradictoires ; en voici la preuve. Je l'applique aux sensations ; car plusieurs Philosophes prétendent qu'en derniere analyse toutes nos idées se resolvent en idées de sensation, d'où il résulte que l'ame n'opére que sur les sensations ; & les Philosophes qui sont d'une opinion contraire, sentiront bien que si les sensations ne peuvent pas être des mouvemens, à plus forte raison les autres idées, & les opérations de l'ame sur ces idées, ne peuvent point être des mouvemens.

Nous avons plusieurs sensations à la fois, & ces sensations dans l'ame ne se confondent point : les mouvemens dans un corps se confondent & forment un mouvement composé ; ce sont deux faits ; donc la propriété des sensations dans l'ame est contradictoire à la propriété des mouvemens dans le corps.

Chap. VIII. 21.

21. D'ailleurs qu'y a-t-il de plus opposé que le plaisir & la douleur? Cependant il n'est pas rare qu'un degré de mouvement de plus change le plaisir en douleur. La chaleur médiocre est fort agréable; la brûlure ne se peut pas souffrir. C'est quelque degré de mouvement qui produit cette énorme différence. Le degré peut-il changer la nature des choses? Ajoutez ensemble tant de degrés de blanc qu'il vous plaira, vous n'en ferez jamais du noir: donc si les sensations dans l'ame sont liées aux mouvemens des organes, l'un n'est pas l'autre, & n'en dépend point comme l'effet dépend de sa cause.

On pourroit dire que les mouvemens se confondent & se composent lorsqu'ils affectent le même sujet en même temps, & que ce n'est pas le cas des mouvemens qui deviennent sensations. L'ame matérielle reçoit une secousse & par conséquent une sensation: immédiatement après l'ame reçoit une seconde secousse & une seconde sensation. Ces secousses se succedent si rapidement, que l'ame n'apperçoit pas leur interruption; elle ne distingue pas l'intervalle insensible qui les sépare, & elle croit avoir plusieurs sensations à la fois, quoiqu'elle ne les ait que successivement. C'est ainsi que lorsqu'on tourne promptement un charbon allumé, nous croyons voir un cercle de feu continu, & nous ne voyons qu'un charbon en différens endroits.

Mais nous ne voyons le cercle de feu que parce que la premiere impression, le premier

mouvement imprimé à l'organe, subsiste aussi Chap. longtemps & plus qu'il ne faut au charbon pour VIII. faire une seconde impression. Les secousses de 21. l'ame où subsistent-elles? Ce ne peut être que dans l'ame entiere ou dans la même partie, puisqu'elle croit avoir toutes ces sensations à la fois; donc le premier mouvement n'est pas fini quand le second commence; il faut que ces deux mouvemens se composent, & les sensations ne se composent point. J'ajoute que les sensations dans l'organe sont plus fortes ou plus foibles, & que dans le principe qui sent, elles n'ont point de degrés. Le bruit d'un coup de canon frappe l'oreille avec plus de force que le son d'une flûte. L'ame sent que l'organe est plus fortement ébranlé dans le premier cas que dans le second; mais elle n'apperçoit pas moins une sensation que l'autre.

Ou l'ame sent, ou elle ne sent point. Ce qu'elle sent a différentes modifications ou qualités; c'est un plaisir, c'est une douleur, un petit plaisir, un grand plaisir &c. Mais l'ame a également la conscience d'un petit plaisir & d'un grand. C'est la conscience que l'ame a de son état, qui à mon avis est toujours la même, & n'a point de dégré. Que j'entende le son d'une flûte ou le bruit d'un canon, je n'ai pas plus la conscience d'entendre l'un que l'autre. La conscience d'un état n'est pas cet état même, ni l'ébranlement de l'organe qui occasione cet état. Je sais que j'entends jouer de la flûte: cette conscience

Chap. VIII. 21. 22. n'eſt ni le ſon de la flûte, ni l'ébranlement du nerf acouſtique.

Il ne faut pas non plus confondre l'attention avec la perception. En liſant un livre qui attache, on fait attention aux choſes, & non aux lettres: cependant l'ame n'apperçoit pas moins les lettres que les choſes, puiſqu'elles ne parvient à la connoiſſance des unes que par le moyen des autres.

Si je me ſuis bien expliqué, l'on m'accordera que les ſenſations dans l'organe ont des degrés, & qu'elles ſont uniformes dans le principe qui ſent; donc les unes ne ſont pas les autres. Les ſenſations dans l'organe ſont des mouvemens; donc elles ne ſont pas des mouvemens dans l'ame; car alors un mouvement plus foible ébranleroit le même ſujet autant qu'un mouvement plus fort.

Voici une autre réflexion qui prouve la même choſe. Ce que l'ame ſent eſt agréable ou déſagréable; le mouvement de l'organe eſt prompt ou lent, fort ou foible. La viteſſe ou la force d'un mouvement n'eſt pas l'agrément ou le déſagrément qui l'accompagne; donc ce qui ſe paſſe dans l'ame a des propriétés différentes de celles qu'a ce qui ſe paſſe dans l'organe: c'eſt pourquoi ces deux états ſont differens; l'état de l'organe eſt d'être en mouvement; donc l'état de l'ame n'eſt pas d'être en mouvement.

22. Il exiſte donc pour nous, & en nous même & hors de nous, des objets *qui ne peuvent agir ſur nos organes;* & les êtres immatériels peu-

vent nous fournir des idées. »Notre ame est-elle »donc si vuide que sans les images empruntées du »dehors, elle ne soit rien (*)? Toutes nos pen»sées se résolvent en derniere analyse dans des »idées simples de sensation & de réflexion. Nous »recevons par la sensation toutes les idées des »qualités sensibles des corps. La réflexion nous »donne les idées de la pensée & de ses modes, »comme du doute, de la volonté, de la connois»sance &c." dit Collins (**) avec Descartes, avec Locke, avec Leibnitz, avec presque tous les Philosophes. Chap. VIII. 22. 23.

23. Il est vrai que Collins ajoute. »Les »idées que nous tenons de la réflexion ne sont que »postérieures & conséquentes aux idées qui nous »viennent de la sensation"; mais il s'avance trop, à moins que sous le nom de sensation il ne comprenne le sens intime dans toute son étendue. Assurément »il faut commencer par penser avant »que de réflechir sur ses pensées;" mais la réflexion des Philosophes s'étend au sentiment, & ils ont nommé ces idées, idées de réflexion parce qu'on n'en sauroit parler sans y avoir réflechi. C'est pourquoi Collins avant d'affirmer que »nos pre»mieres pensées ne pouvant pas être des idées de »réflexion, il faut qu'elles soient des idées sim»ples de sensation" & que »la pensée est une

(*) Leibnitz nouv. essais sur l'entend. hum. avant propos pag. 8.

(**) Essai sur la nature & la destination de l'ame humaine, ou Lettre à Dodwell &c. Londres 1749. pag. 208. 209.

Chap. VIII, 23-26. » action qui ne commence d'être en nous que lorſ-» qu'elle y eſt excitée par l'impreſſion des objets » extérieurs qui n'agiſſent ſur nos organes que par » le mouvement & le contact" auroit dû prouver que l'ame ne peut pas ſeulement ſentir ſon exiſtence ſans le ſecours des ſens extérieurs. Au reſte, cette conſidération ſeroit mal fondée, les idées de réflexion ne ſeroient que poſtérieures & conſéquentes aux idées de ſenſation, que les premieres n'en viendroient pas plus des ſens pour celà; Tout ce qui vient après n'eſt pas l'effet de ce qui précede. Revenons au ſyſtême de la nature.

24. Si quelque Philoſophe a dit que *ce ſont les mouvemens internes qui ſe paſſent dans l'homme que nous avons nommés ſes facultés intellectuelles*, d'abord il a mal dit; il auroit dû dire, c'eſt la faculté d'avoir des mouvemens internes que nous avons nommé &c., pour ne pas confondre la faculté avec l'acte: en ſecond lieu il faut ou que ce Philoſophe prenne le mot *mouvemens* dans le ſens figuré, ou qu'il prouve qu'ici l'on doit le prendre dans le ſens propre.

25. Que nous ne puiſſions rien connoître que par les ſens, c'eſt une des propoſitions dont nous attendons les preuves.

26. Mais enfin *dans la nature il ne peut y avoir que des cauſes & des effets naturels* (Part. I. pag. 43.): Naturels oui, matériels non. Car l'Auteur *appelle naturel ce qui eſt conforme à l'eſſence des choſes ou aux loix que la nature*

préscrit à tous les êtres qu'elle renferme, dans les ordres différens que ces êtres occupent, & dans les différentes circonstances par lesquelles ils sont obligés de passer (Part. I. pag. 12.). L'essence de l'ame est de sentir; la circonstance par où elle est obligée de passer, est d'être unie au corps & de ne pas agir sans lui, donc, de l'aveu de l'Auteur, elle peut être la cause naturelle de tous les effets que nous lui attribuons, qui sont très naturels.

Chap. VIII. 26. 27.

27. Vous ne m'avez pas bien compris, dira, peut-être, l'Auteur. Lisez (Part. II. p. 126.) ces paroles. *Nous connoissons en nous mêmes des modifications que nous nommons des sentiments, des pensées, des volontés, des passions; faute de connoître notre essence propre & l'énergie de notre organisation particuliere, l'on attribue ces effets à une cause cachée & distinguée de nous mêmes, que l'on a dit être spirituelle, parce qu'elle sembloit agir différemment de notre corps: cependant la réflexion nous prouve que des effets matériels ne peuvent partir que d'une cause matérielle.* Vous verrez qu'effets naturels, & effets matériels, nature & matiere, sont la même chose.

Je réponds que cette explication n'est qu'un tas de pétitions de principe. On prend pour accordé 1° que les pensées, les volontés &c. sont des effets matériels; 2° que la nature ne renferme que matiere & mouvement; 3° qu'un être immatériel ne peut ni donner l'existence ni modifier la

Chap. VIII. 27-29. matiere & le mouvement. Ces trois articles ſont au nombre de ceux dont on diſpute.

28. *Les paſſions ſont des façons d'être ou des modifications de l'organe intérieur, attiré ou repouſſé par les objets; & qui, par conſéquent, eſt ſoumis à ſa maniere aux loix phyſiques de l'attraction & de la répulſion.* L'organe intérieur, le cerveau, eſt matériel; tous ſes changemens ſe réduiſent à des ſecouſſes, à des mouvemens; ſi donc il eſt attiré ou repouſſé par les objets, qui ſont auſſi matériels, il l'eſt comme les autres corps qui ne ſont ſuſceptibles que de mouvement. Que veut dire l'Auteur en déclarant que le cerveau eſt ſoumis *à ſa maniere* aux loix phyſiques de l'attraction & de la répulſion? Dans un ſujet de cette importance peut-il ſe contenter d'une expreſſion vague?

A ſa maniere. Ne devoit-il pas expliquer cette maniere par les phénomenes connus qui accompagnent les paſſions? Cette *maniere* change-t-elle *les loix phyſiques de l'attraction & de la répulſion?* Si elle les change, c'eſt dire que le cerveau eſt ſoumis à des loix auxquelles il n'eſt point ſoumis. En quoi conſiſtent ces changemens? Si l'on ne ſait pas préciſement quelles ſont les loix aux quelles le cerveau eſt ſoumis lorſqu'il eſt attiré ou repouſſé par les objets, ſur quel fondement aſſure-t-on que les paſſions ſont les effets de ces loix qu'on ignore?

29. Le cerveau, dit-on, eſt dans les paſſions ſoumis *à ſa maniere* aux loix phyſiques de

l'attraction; donc il est soumis en quelque maniere, & cette assertion sera démontrée fausse, s'il est prouvé que le cerveau n'est soumis en aucune maniere aux loix de l'attraction pour ce qui regarde les passions (*). Chap. VIII. 29. 30.

30. L'effet de l'attraction est un mouvement local, ou du moins une tendance au mouvement local. Pour voir si le cerveau sent cette tendance, considérons une des passions les moins turbulentes, le desir. Quand l'objet de nos desirs est devant ou derriere nous, sentons nous que notre cerveau soit poussé en avant ou en arriere? Sentons nous cette pesanteur de tête qui est la suite nécessaire de la tendance au mouvement que le cerveau doit éprouver? *Lorsque tourmenté d'une soif ardente, je me figure en idée ou j'apperçois réellement une fontaine dont les eaux pures pourroient me désaltérer* (Part. I. pag. 191.), si je l'apperçois réellement, est-ce que mon cerveau se sent attiré vers la fontaine? Si je ne fais que me la figurer en idée, de quel côté mon cerveau est-il attiré? Un objet imaginaire est-il doué d'une force attractive? Cependant je desire ardemment cette fontaine. *Si l'on m'annonce en ce moment que l'eau que je desire* & que j'apperçois, *est empoisonnée*, je l'évite avec horreur. Ce n'est pas le poison qui me cause ce mouvement de répulsion: le poison étoit dans l'eau avant que

(*) C'est Mr. Weguclin de l'Academie Royale des Sciences & Belles Lettres & Professeur en Histoire à l'Academie des Gentilshommes, qui m'a mis sur la voye de ce raisonnement.

Chap. VIII. 30-32. je le fusse, & j'étois attiré, selon l'Auteur. Sont-ce les paroles? On ne dira pas cette absurdité.

31. La force de l'attraction, le corps attiré étant le même, suit la raison composée de la directe des masses qui attirent, & de l'inverse des quarrés des distances. Plaçons l'homme altéré à la même distance des deux fontaines également claires & saines, mais dont l'une est plus abondante que l'autre, est-il attiré vers la plus abondante? Qu'elles soient également claires, saines, & abondantes, mais à distances inégales: notre homme courra à la plus prochaine. Sans doute: est-ce de celà qu'il est question? On demande si son cerveau est attiré en raison inverse des quarrés des distances; s'il se sent quatre fois moins attiré vers celle qui est deux fois plus loin. Horace gagne un jour de la soif dans ses promenades à la campagne, & voit la fontaine de Blanduse à cent pas de lui; quelques jours après il a la même soif, & voit la même fontaine à cinquante pas; la desire-t-il dans cette derniere occasion quatre fois plus ardemment que dans la premiere? Et quand l'homme altéré desire une fontaine qu'il ne voit pas, dont même il ne se fait pas une image distincte, quelle est la masse & quelle est la distance qui regle la force de l'attraction?

32. *Parmi les matieres que nous voyons, les unes sont constamment disposées à s'unir, tandis que d'autres sont incapables d'union..... Les moralistes désignent cette disposition & les effets*

qu'elle produit sous le nom d'amour & de haine, d'amitié ou d'aversion. Chap. VIII. 32. 33.

Castor gaudet equis, ovo prognatus eodem Pugnis.

Ainsi les matieres dont sont composés les chevaux & les cestes étoient constamment disposées à s'unir à celles dont étoient composés Castor & Pollux. Ciceron aimoit passionément la philosophie & la célébrité; de quelles matieres sont elles composées?

33. *Les hommes, comme tous les autres êtres de la nature, éprouvent des mouvemens d'attraction & de répulsion.* Nous savions sans le systême de la nature que si l'on jette un homme du haut d'une tour, il tombe comme une masse de plomb. Il falloit prouver que le principe qui sent, éprouve l'attraction & la répulsion au sens propre, & que les volontés sont l'effet de l'attraction ou de la répulsion. Quelques mots de Ciceron affectent Cesar, en sorte qu'il laisse tomber ses tablettes, & absout un criminel qu'il avoit résolu de condamner. Quelques vers de Virgile font évanouir Auguste & Livie, & attirent au poëte une recompense considérable. Quelle attraction, quelle répulsion peut-on imaginer pour expliquer ces faits? Les paroles prononcées ne renferment de matériel que l'air mu d'une certaine maniere. Il met en mouvement l'organe de l'ouïe, quelques parties du cerveau, si l'on veut. Ces parties attirent-elles, repoussent-elles les tablettes de Cesar & les parties sensibles d'Au-

Chap. VIII. 33. 34. gufte & de Livie? Elles repouffent fans doute celles du cerveau de Cefar qui avoient réfolu la condamnation de l'accufé, & attirent celles qui portoient fon abfolution.

34. Preuve III. *Nous ne fentons qu'à l'aide des nerfs répandus dans notre corps, qui n'eft pour ainfi dire, qu'un grand nerf, ou qui reffemble à un grand arbre, dont les rameaux éprouvent l'action des racines, communiquée par le tronc. Dans l'homme les nerfs viennent fe réunir & fe perdre dans le cerveau; ce vifcere eft le vrai fiege du fentiment; celui-ci* (le cerveau fans doute), *de même que l'araignée que nous voyons fufpendue au centre de fa toile, eft promptement averti de tous les changemens marqués qui furviennent au corps, jufqu'aux extrémités duquel il envoye fes filets ou rameaux. L'expérience nous démontre que l'homme ceffe de fentir dans les parties de fon corps dont la communication avec le cerveau fe trouve interceptée; il fent imparfaitement ou ne fent point du tout dès que cet organe lui même eft dérangé ou trop vivement affecté* (Part. I. pag. 103. 104.). *Le cerveau eft le centre commun où viennent aboutir & fe confondre tous les nerfs répandus dans toutes les parties du corps humain: c'eft à l'aide de cet organe intérieur que fe font toutes les opérations que l'on attribue à l'ame; ce font des impreffions, des changemens, des mouvemens communiqués aux nerfs qui modifient le cerveau; en conféquence il réagit, & met en jeu les organes du*

corps, ou bien il agit ſur lui même, & devient Chap. VIII. 34-36.
capable de produire dans ſa propre enceinte une grande varieté de mouvemens que l'on a déſignés ſous le nom de facultés intellectuelles (Part. I. pag. 100. 101.).

35. Il eſt inconteſtable que *nous ne ſentons qu'à l'aide* ou par le moyen *des nerfs*, qui ne ſe rendent pas tous au cerveau. J'ai accordé (§. 3.) que nous ne ſentons qu'à l'aide du cerveau. Nous diſons que c'eſt une des loix de l'union de l'ame qui ſent, avec le corps qui ne ſent point. Il s'agit de prouver que c'eſt le cerveau même qui ſent. Quantz ne joue qu'à l'aide de ſa flûte, peut-on conclure que c'eſt la flûte qui joue?

Le cerveau complete la toile avec les nerfs, il en eſt le centre, l'origine; quelle eſt l'araignée?

36. Le cerveau ſeroit-il à la fois le centre de la toile & l'araignée? Examinons comment elle ſe tirera d'affaire dans un ſeul cas. Je vois un objet éloigné, & je le vois éloigné. Qu'on explique ce phénomene dans la ſuppoſition que c'eſt le cerveau qui ſent. La lumiere modifiée & réflechie par l'objet imprime ſur la rétine de mon œil un mouvement que les nerfs portent au cerveau ſans qu'on ſache comment. Mon cerveau ſent donc qu'il eſt mis en mouvement d'une certaine maniere; & c'eſt ce que je ne ſens pas. Je vois l'objet, je ne ſens aucun mouvement. Quand on accorderoit que le cerveau voit en ſe ſentant remué, eſt il poſſible qu'il rapporte à un objet éloigné le

Chap. VIII. 36. 37. mouvement qu'il éprouve en lui même? La toile de cette araignée s'étend-elle jusqu'aux étoiles fixes? Un aveugle qui touche un corps avec le bout de son bâton, juge-t-il de la distance de ce corps, s'il ignore la longueur de son bâton?

37. Si le cerveau *réagit & met en jeu les organes du corps* en conséquence des mouvemens communiqués aux nerfs, il réagit toutes les fois que les nerfs sont remués; comment arrive-t-il qu'en voyant un même objet, une fois je m'en approche, une fois je m'en éloigne, & une fois je me tiens à ma place? Dire que c'est parce qu'il a une volonté, parce qu'il agit sur lui même, c'est supposer ce qui est en question, & de plus c'est se contredire; car si le cerveau agit sur lui même par sa propre énergie, il n'agit pas en conséquence des mouvemens communiqués aux nerfs.

Quand on dit que le cerveau réagit sur lui même, veut-on dire que le cerveau se donne des mouvemens différens de ceux qui sont communiqués aux nerfs? Ou veut-on dire qu'une partie du cerveau reçoit les mouvemens communiqués aux nerfs, & que l'autre partie se donne des mouvemens qu'elle n'a pas reçus? Un corps réagit sur un autre lorsque par sa résistence il altére le mouvement de l'autre corps. Peut-on se former une idée d'un corps qui réagit sur lui même, ou d'une machine qui réagit sur elle même? Cet assemblage de mots, le *cerveau agit sur lui même*, ne présente aucun sens à mon esprit; s'il renfer-

me une proposition intelligible, elle n'est soutenue d'aucune preuve, non plus que celle ci, *le cerveau sent.* Chap. VIII. 37-39.

38. L'Auteur dira-t-il que la chose est démontrée, puisque *c'est la secousse distincte, ou la modification marquée que* le cerveau *éprouve, qui constitue la conscience?* (Part. I. pag. 108.) Je répondrai que c'est une pure pétition de principe. Il convient que la conscience est l'acte (*) par le quel je sai que je pense, & que mes pensées & mes actions sont à moi & non pas à un autre. (Part. I. pag. 108. note), & par conséquent que j'existe. Il falloit prouver que cet acte consiste dans une secousse du cerveau, & que c'est le cerveau qui sent son existence & ses pensées.

39. Preuve IV. *Une matiere brute & insensible cesse d'être brute pour devenir sensible en s'animalisant, c'est à dire, en se combinant & s'identifiant avec l'animal* (Part. I. pag. 105.). Tout animal est un être organisé; donc la sensibilité est une suite de l'organisation.

Où est la preuve de la proposition, *une matiere brute & insensible cesse d'être brute pour devenir sensible?* Celui qui croiroit la trouver dans la suite de ce passage, *c'est ainsi que le lait, le pain, & le vin se changent en la substance de l'homme, qui est un être sensible,* prendroit un

(*) L'Auteur qui rapporte la définition du Dr. Clarke, dit *un acte réfléchi:* je trouve que nous avons un sentiment habituel qui n'est pas réfléchi; c'est pourquoi j'ai omis ce mot, qui d'ailleurs me semble inutile.

Chap. VIII. 39. 40. exemple pour une preuve. Il eſt vrai que les alimens *ſe changent en la ſubſtance* du corps *de l'homme* qui s'en nourrit; il eſt vrai que *l'homme eſt un être ſenſible;* mais la propoſition à prouver eſt que le corps de l'homme eſt ſenſible, & que par conſéquent la matiere brute & inſenſible ceſſe d'être brute pour devenir ſenſible en ſe changeant en la ſubſtance de l'homme.

40. C'eſt, dira, peut-être, l'Auteur, ce que j'ai prouvé, lorſque j'ai obſervé que quoique *le vin n'ait pas les qualités que nous appellons eſprit ou courage, cependant nous voyons qu'il en donne quelquefois à des hommes que nous en ſuppoſions totalement dépourvus.* De même, que quoique *nous ne* puiſſions *pas appeller la nature intelligente à la maniere de quelques uns des êtres qu'elle renferme, - - - elle peut néanmoins produire des êtres intelligens en raſſemblant des matieres propres à former des corps organiſés d'une façon particuliere, d'où réſulte la faculté que nous nommons intelligence & les façons d'agir qui ſont des ſuites néceſſaires de cette propriété* (Part. I. pag. 68. 69.): que *pour avoir de l'intelligence, des deſſeins, & des vues, il faut avoir des idées; pour avoir des idées il faut avoir des organes & de ſens* (Part. I. pag. 69.). Car *un être intelligent eſt un être qui penſe, qui veut, qui agit pour parvenir à une fin. Or pour penſer, pour vouloir, pour agir à notre maniere, il faut avoir des organes & un but ſemblables aux nôtres* (Part. I. pag. 66.).

41. Le vin n'a ni esprit ni courage, & pourtant il en donne quelquefois; de même la combinaison de certaines matieres peut produire l'intelligence. Le premier membre de cette comparaison pose en fait ce qui est en question. Nous disons que le vin ne donne ni esprit ni courage; qu'il ne fait qu'introduire dans l'organe matériel une combinaison nouvelle; & que si les actions de l'ame sont changées, c'est uniquement parce que l'organe par lequel elle agit, est changé. On ne peut donc faire usage de cette comparaison qu'après avoir prouvé d'ailleurs que l'ame consiste dans l'organisation, ou qu'effectivement & dans la rigueur de termes, le vin donne de l'esprit & du courage. Chap. VIII. 41. 42.

42. On ne peut pas avoir de l'intelligence sans idées, la chose est certaine; on ne peut pas avoir des idées sans organes, c'est ce qu'on n'accorde point..... Mais *c'est en nous mêmes que nous puisons* l'idée *d'intelligence. Nous la refusons à tous les êtres qui n'agissent point à notre maniere, nous l'accordons à ceux que nous supposons agir comme nous* (Part. I. pag. 66.); *nous appellons intelligens les êtres organisés à notre maniere, dans lesquels nous voyons des facultés propres à se conserver, à se maintenir dans l'ordre qui leur convient, à prendre les moyens nécessaires pour parvenir à cette fin, avec la conscience de leurs mouvemens propres* (Part. I. p. 65.).

J'avoue que si nous étions déstitués d'intelligence, nous n'en aurions pas l'idée, parce qu'il

Chap. VIII. 42. 43. n'y a que des être intelligens qui ayent des idées; & que si nous n'avions pas l'idée d'intelligence, nous ne pourrions pas la forger, parceque les hommes ne forgent aucune idée: mais de ce que nous avons de l'intelligence & des organes, il n'en résulte point que tout être organisé soit intelligent, ni que tout être intelligent soit organisé, dans le sens qu'on attache ordinairement au mot d'intelligence qui signifie la faculté d'avoir & de combiner des idées. *La conscience de ses mouvemens*, ou plutôt de ses états, de ses modifications peut se trouver dans un être déstitué d'organes: au moins le contraire n'est pas prouvé.

Nous accordons l'intelligence à tous les êtres que nous supposons nous ressembler en ce qu'il pensent; non en ce que nous les supposons penser de la même maniere que nous pensons, c'est à dire, d'une maniere dépendante des organes jusqu'à un certain point.

43. C'est envain qu'on en appelle à l'expérience, qui *nous montrera que dans nous mêmes, ainsi que dans tous les objets qui agissent sur nous, il n'y a jamais que de la matiere douée de propriétés différentes, diversement combinée, diversement modifiée, & qui agit en raison de ces propriétés* (Part. I. pag. 80.). Car, quelles sont ces expériences? Je n'en connois qu'une, qu'on exprime fort mal en disant je suis matiere & je pense.

Mais vous qui sentez & êtes matiere, quelle sorte de matiere êtes vous? Vous n'êtes ni veine,

ni artere, ni sang, ni chair, ni os. Vous n'êtes point nerf, car les nerfs en eux mêmes ne sentent point. Liez-en un, sa partie qui est plus éloignée du cerveau que la ligature, ne sent point. Vous n'êtes pas cerveau; bien des personnes qui vivoient, sentoient, & pouvoient dire comme vous, je suis matiere & je sens, avoient le cerveau ossifié, ou pourri, ou réduit en eau. Êtes vous le corps calleux? Il est vrai que la simple pression de ce corps est accompagnée de la perte de la raison & du sentiment. Mais si ce fait prouve qu'afin que l'homme sente il est nécessaire que le corps calleux soit libre, il prouve aussi que ce corps ne sent rien; car s'il sentoit, la pression exciteroit en lui une douleur très vive. Le reste du corps pourroit perdre le sentiment, mais il est impossible que la partie qui sent, soit comprimée sans le sentir.

Chap. VIII. 43.

La vérité est que je sais par expérience que mon corps est matériel & organisé, & que de plus je pense; mais cette expérience ne me dit point que c'est mon corps qui pense. Au contraire l'expérience fait voir, comme Ciceron l'a bien observé (*), que l'on ne rencontre rien dans la matiere brute qui montre qu'elle ait la faculté de se ressouvenir, & de penser, qu'elle puisse se rappeller le passé, considérer le présent, & prévoir l'avenir.

(*) *His enim in naturis nihil inest quod vim memoriæ, mentis, cogitationis habeat, quod & præterita teneat, & futura provideat, & complecti possit præsentia* (Cic. Tusc. I. §. 27.)

Chap. VIII. 44. 44. Après tout, dit l'Auteur, il faut avouer qu'*attribuer les effets que nous voyons à la nature, à la matière diversement combinée, aux mouvemens qui lui sont inhérens, c'est leur donner une cause générale & connue* (Part. II. pag. 170. 171.) Mais il faut faire voir que cette cause peut produire l'effet qu'on lui attribue; autrement quelque connu que soit le sujet qu'on assigne comme cause de cet effet, la cause reste toujours inconnue. Vous dites, nous connoissons la matiere; donc elle est la cause de la sensibilité; c'est la matiere qui sent; *vouloir remonter plus haut, c'est s'enfoncer dans les espaces imaginaires, où nous ne trouvons jamais qu'un abîme d'incertitudes & d'obscurités* (Part. II. pag. 171.) Je réponds, je connois la matiere, mais ou faites moi voir qu'elle peut sentir, ou trouvez bon que je remonte plus haut, & que je cherche un autre cause de cet effet; quand je l'aurai découverte je verrai si *nous n'y trouvons qu'un abîme d'incertitudes & d'obscurités.* Il s'agit à présent de décider si la matiere peut ou ne peut pas produire les effets que vous lui attribuez. Pour expliquer le magnetisme, l'électricité, l'attraction, suffit-il de dire, c'est la matiere qui produit tous ces phénomenes? Les Physiciens se moqueroient d'un pareil interprete de la nature. Ils lui diroient, vous devez déterminer quelle matiere c'est, comment elle se meut, calculer les effets que cette matiere mue produit suivant les loix des méchaniques, sur les

corps qu'elle affecte &c.; & les Physiciens auroient raison. Aurai-je tort en demandant, si pour expliquer la sensibilité de l'ame, il suffit de dire, elle est le résultat de la matiere organisée? Chap. VIII. 44. 45.

45. On peut donner cette explication, continue l'Auteur, dont je crois nécessaire de rapporter le texte entier. *La premiere faculté que nous voyons dans l'homme vivant, & celle d'où découlent toutes les autres, c'est le sentiment. Quelqu'inexplicable que cette faculté paroisse au premier coup d'œil, si nous l'examinons de près nous trouverons qu'elle est une suite de l'essence & des propriétés des êtres organisés, de même que la gravité, le magnétisme, l'élasticité, l'électricité &c. résultent de l'essence ou de la nature de quelques autres, & nous verrons que ces derniers phénomenes ne sont pas moins inexplicables que ceux du sentiment. Cependant si nous voulons nous en faire une idée précise, nous trouverons que sentir est cette façon particuliere d'être remué propre à certains organes des corps animés, occasionée par la présence d'un objet matériel qui agit sur ces organes, dont les mouvemens ou les ébranlemens se transmettent au cerveau. Nous ne sentons qu'à l'aide des nerfs répandus dans notre corps, qui n'est, pour ainsi dire, qu'un grand nerf, ou qui ressemble à un grand arbre dont les rameaux éprouvent l'action des racines, communiquée par le tronc. Dans l'homme les nerfs viennent se réunir & se perdre dans le cerveau; ce viscere est le vrai siege du*

Chap. VIII. 45-47. *sentiment ; celui-ci, de même que l'araignée que nous voyons suspendue au centre de sa toile, est promptement averti de tous les changemens marqués qui surviennent au corps, jusqu'aux extrémités duquel il envoye ses filets, ou rameaux. L'expérience nous démontre que l'homme cesse de sentir dans les parties de son corps dont la communication avec le cerveau se trouve interceptée ; il sent imparfaitement, ou ne sent point du tout dès que cet organe lui même est dérangé ou trop vivement affecté.*

46. *Quoïqu'il en soit la sensibilité du cerveau & de toutes ses parties est un fait. Si l'on nous demande d'où vient cette propriété? Nous dirons qu'elle est le résultat d'un arrangement, d'une combinaison propre à l'animal, en sorte qu'une matière brute & insensible cesse d'être brute pour devenir sensible en s'animalisant, c'est-à-dire, en se combinant & s'identifiant avec l'animal. C'est ainsi que le lait, le pain & le vin se changent en la substance de l'homme qui est un être sensible ; ces matieres brutes deviennent sensibles en se combinant avec un tout sensible.* (Part. I. pag. 103. 105.) Ici l'Auteur abandonne son organisation pour adopter une autre hypothese, que j'examinerai dans la suite, & qu'il abandonne encore pour revenir à son systême ; il poursuit donc

47. *La conformation, l'arrangement, le tissu, la délicatesse des organes tant extérieurs qu'intérieurs qui composent l'homme & les ani-*

maux, rendent leurs parties très mobiles, & font que leur machine est susceptible d'être remuée avec une très grande promptitude. Dans un corps qui n'est qu'un amas de fibres & de nerfs, réunis dans un centre commun, toujours prêts à jouer, contigus les uns aux autres: dans un tout composé de fluides & de solides dont les parties sont, pour ainsi dire, en équilibre, dont les molécules les plus petites se touchent, sont actives & rapides dans leurs mouvemens, se communiquent réciproquement & de proche en proche les impressions, les oscillations, les secousses qui lui sont données; dans un tel composé, dis-je, il n'est point surprenant que le moindre mouvement se propage avec célérité, & que les ébranlemens excités dans les parties les plus éloignées ne se fassent très promptement sentir dans le cerveau que son tissu délicat rend susceptible d'être très aisément modifié lui même. L'air, le feu & l'eau, ces agens si mobiles, circulent continuellement dans les fibres & les nerfs qu'ils pénetrent & contribuent, sans doute, à la promptitude incroyable avec laquelle le cerveau est averti de ce qui se passe aux extrémités du corps. Chap. VIII. 47. 48.

48. *Malgré la grande mobilité dont son organisation rend l'homme susceptible; quoique des causes tant intérieures qu'extérieures agissent continuellement sur lui; il ne sent pas toujours d'une maniere distincte ou marquée les impressions qui se font sur ses organes, il ne les sent que lorsqu'elles ont produit un changement au*

Chap. VIII. 48. 49. *quelque secousse dans son cerveau. C'est ainsi que, quoique l'air nous environne de toutes parts, nous ne sentons son action que lorsqu'il est modifié de façon à frapper avec assez de force nos organes & notre peau pour que notre cerveau soit averti de sa présence. C'est ainsi que dans un sommeil profond & tranquille, qui n'est troublé par aucun rêve, l'homme cesse de sentir: enfin c'est ainsi que malgré les mouvemens continuels qui se font dans la machine humaine, l'homme paroît ne rien sentir, lorsque tous ces mouvemens se font dans un ordre convenable; il ne s'apperçoit pas de l'état de santé, mais il s'apperçoit de l'état de douleur ou de maladie, parce que dans l'un son cerveau n'est point trop vivement remué, au lieu que dans l'autre ses nerfs éprouvent des contractions, des secousses, des mouvemens violens & désordonnés qui l'avertissent que quelque cause agit fortement sur eux, & d'une façon peu analogue à leur nature habituelle; voilà ce qui constitue la façon d'être que nous nommons douleur.*

49. *D'un autre côté il arrive quelquefois que des objets extérieurs produisent des changemens très considérables sur notre corps, sans que nous nous en appercevions au moment où ils se font. Souvent dans la chaleur d'un combat un soldat ne s'apperçoit point d'une blessure dangereuse, parce qu'alors les mouvemens impétueux, multipliés & rapides dont son cerveau est assailli, l'empêchent de distinguer les changemens particu-*

liers qui se font dans une partie de son corps. Enfin lorsqu'un grand nombre de causes agissent à la fois & trop vivement sur l'homme, il succombe, il tombe en défaillance, il perd la connoissance, il est privé du sentiment. Chap. VIII. 49-51.

50. *En général le sentiment n'a lieu que lorsque le cerveau peut distinguer les impressions faites sur les organes; c'est la secousse distincte, ou la modification marquée qu'il éprouve qui constitue la conscience. D'où l'on voit que le sentiment est une façon d'être ou changement marqué produit dans notre cerveau à l'occasion des impulsions que nos organes reçoivent, soit de la part des causes extérieures soit de la part des causes intérieures qui les modifient d'une façon durable ou momentanée. En effet sans qu'aucun objet extérieur vienne remuer les organes de l'homme il se sent lui même, il a la conscience des changemens qui s'opérent en lui; son cerveau est alors modifié, ou bien il se renouvelle des modifications antérieures. N'en soyons point étonnés; dans une machine aussi compliquée que le corps humain, dont les parties sont cependant toutes contigues au cerveau, celui-ci doit être nécessairement averti des chocs, des embarras, des changemens qui surviennent dans un tout, dont les parties sensibles de leur nature sont dans une action & une réaction continuelle & viennent toutes se concentrer en lui.*

51. *Lorsqu'un homme éprouve les douleurs de la goute, il a la conscience, c'est-à-dire, il*

Chap. VIII. 51. 52. *ſent intérieurement qu'il ſe fait en lui des changemens très marqués, ſans qu'aucune cauſe extérieure agiſſe immédiatement ſur lui; cependant en remontant à la vraie ſource de ces changemens, nous trouverons que ce ſont des cauſes extérieures qui les produiſent, tels que l'organiſation & le tempérament reçus de nos parents, certains alimens, & mille cauſes inappréciables & légeres qui, en s'amaſſant peu à peu produiſent l'humeur de la goute, dont l'effet eſt de ſe faire ſentir très vivement. La douleur de la goute fait naître dans le cerveau une idée ou une modification qu'il a le pouvoir de ſe repréſenter ou de réitérer en lui, même lorsqu'il n'a plus la goute: ſon cerveau par une ſérie de mouvemens ſe remet alors dans un état analogue à celui où il étoit, quand il éprouvoit réellement cette douleur, il n'en auroit aucune idée ſi jamais il ne l'avoit ſentie.*

52. *L'on appelle ſens les organes viſibles de notre corps par l'intermede desquels le cerveau eſt modifié. On donne différens noms aux modifications qu'il reçoit. Les noms de ſenſations, de perceptions, d'idées ne déſignent que des changemens produits dans l'organe intérieur à l'occaſion des impreſſions que font ſur les organes extérieurs les corps qui agiſſent ſur eux. Ces changemens conſidérés en eux mêmes ſe nomment ſenſations; ils ſe nomment perceptions dès que l'organe intérieur les apperçoit ou en eſt averti; ils ſe nomment idées lorsque l'organe intérieur rap-*

porte

porte ces changemens à l'objet qui les a produits. Chap. VIII. 52-54

53. *Toute sensation n'est donc qu'une secousse donnée à nos organes ; toute perception est cette secousse propagée jusqu'au cerveau ; toute idée est l'image de l'objet à qui la sensation & la perception sont dues. D'où l'on voit que si nos sens ne sont remués, nous ne pouvons avoir ni sensations, ni perceptions, ni idées ; comme nous aurons occasion de le prouver à ceux qui pourroient encore douter d'une vérité si frappante.*

54. *C'est la grande mobilité dont l'organisation de l'homme le rend capable, qui le distingue des autres êtres que nous nommons insensibles & inanimés ; ce sont les différens degrés de mobilité dont l'organisation particuliere des individus de notre espece les rend susceptibles, qui mettent entre eux des différences infinies & des variétés incroyables tant pour les facultés corporelles que pour celles qu'on nomme mentales ou intellectuelles. De cette mobilité plus ou moins grande résulte l'esprit, la sensibilité, l'imagination, le goût, &c..... Mais suivons pour le présent les opérations de nos sens, & voyons la maniere dont les objets extérieurs agissent sur eux & les modifient, nous examinerons ensuite la réaction de l'organe intérieur* (Part. I, pag. 106. 110.). Ensuite l'Auteur parle de chaque sens en particulier, & donne une idée de leur construction, & des connoissances qu'ils nous fournis-

P

Chap. VIII. 54-56. ſent, ſans rien ajouter à ce qu'on trouve dans tous les livres qui traitent de cette matiere.

55. Le Lecteur a ſans doute apperçu dans ce long paſſage pluſieurs aſſertions, beaucoup de confiance, & point de preuves; mais entrons dans quelque détail.

J'ai remarqué déjà que le ſentiment eſt une faculté que toutes les autres ſuppoſent, & non *d'où toutes les autres découlent.*

56. *Nous ne ſentons qu'à l'aide des nerfs répandus dans notre corps..... La conformation, l'arrangement, le tiſſu, la délicateſſe des organes tant extérieurs qu'intérieurs qui compoſent l'homme & le animaux, rendent leurs parties très mobiles* (pag. 106.).

L'expérience nous enſeigne que les ébranlemens excités dans les parties les plus éloignées du corps ſe font très promptement ſentir à l'ame, qu'on place dans le cerveau. Mais ce que l'Auteur avance comme une explication de ce fait, eſt fort vague; deplus il eſt contredit par tous les Anatomiſtes. Ils ont obſervé que les nerfs ſont mols, & différemment pliés, qu'ils ne ſont pas droits & tendus comme les cordes d'un inſtrument: ainſi les *fibres & les nerfs,* quoique ſi l'on veut, *réunis dans un centre commun,* &, *contigus les uns aux autres,* ne ſont jamais *prêts à jouer;* & les ébranlemens cauſés par les objets extérieurs ne peuvent pas aiſément ſe communiquer au ſiege de l'ame par le nerf même. C'eſt pourquoi pluſieurs Anatomiſtes ont imaginé les

efprits animaux, dont on ignore totalement la nature, & dont l'exiftence n'eft pas feulement indiquée par nos fens & par nos inftrumens, & eft conteftée par d'autres Anatomiftes. Enforte que, felon tous les experts dans cette fcience, il eft fort furprenant que dans notre corps le moindre mouvement fe propage avec tant de célérité. Chap. VIII. 56-58.

57. Je ne comprends point pourquoi l'Auteur parle ici des fluides & des folides. *Nous ne fentons qu'à l'aide des nerfs*; les autres folides & les fluides ont beau être en équilibre, & pleins des molécules qui fe touchent, qui font actives & rapides dans leurs mouvemens, ils ne contribuent point au fentiment; ils peuvent tout au plus, communiquer aux nerfs les impreffions qu'ils ont reçues; mais il faut expliquer comment l'impreffion reçue par un nerf fe communique au cerveau.

58. La fenfibilité eft *une fuite de l'effence & des propriétés des êtres organifés, de même que la gravité, le magnétifme, l'élafticité, l'électricité &c. réfultent de l'effence ou de la nature de quelques autres, & nous verrons que ces derniers phénomenes ne font pas moins inexplicables que ceux du fentiment* (pag. 103.).

Le magnétifme, l'élafticité, l'électricité &c. réfultent-elles de l'effence des corps péfans, magnétiques, élaftiques &c., ou de celle des corps qui caufent la gravité, le magnétifme, l'élafticité &c.? Ne réfultent-elles pas plutôt d'un certain rapport de conftitution que les uns ont avec

Chap. VIII. 58. 59. les autres? Ce rapport est certainement le principe du magnétisme & de l'électricité. Il est incertain s'il est le principe de la gravité & de l'élasticité. La derniere peut être l'effet de la combinaison des parties du corps élastique: la gravité ne sauroit l'être, puisque tous les corps, quelle que soit leur texture, sont pesans. Dans une parité destinée à rendre vraisemblable, ou du moins à éclaircir une proposition importante, est-il permis d'entasser des choses si différentes?

Je ne vois que du mouvement local dans les effets de ces propriétés; en sorte que la parité de l'Auteur se réduit à dire, comme de la nature de quelques corps résultent des propriétés qui toutes menent au mouvement, de même de la nature des corps organisés résulte la sensibilité qui mene à un effet contradictoire au mouvement; car nous avons montré que telles sont les sensations.

On veut prouver que la sensibilité est *une suite de l'essence & des propriétés des êtres organisés*, & pour éclaircir cette proposition contestée on a recours à des phénomenes qui jusqu'ici sont inexplicables. C'est dire, quelques corps, parce qu'ils sont constitués d'une certaine maniere, produisent des effets qu'on n'a pas encore pu expliquer en détail, donc l'organisation peut produire le sentiment. Est-ce bien raisonner?

59. L'Auteur avoue que les nerfs ne sentent point; car *l'homme cesse de sentir dans les parties de son corps dont la communication avec le cerveau se trouve interceptée* (pag. 104.), &

cette partie contient des nerfs. Ils contribuent beaucoup à l'organisation; selon l'Auteur même, il n'y a que le cerveau qui sente, & le reste de l'organisation ne sert qu'à porter les impressions au cerveau, donc la sensibilité n'est pas en général *le résultat d'un arrangement, d'une combinaison propre à l'animal* (pag. 105.); elle est tout au plus le résultat de l'organisation du cerveau. Chap. VIII. 59. 60.

L'Auteur prétend que *la sensibilité du cerveau & de toutes ses parties est un fait;* & il nous rappelle (pag. 104. note) que *les mémoires de l'Académie Royale des Sciences de Paris nous fournissent des preuves de ce qu'on avance ici; ils nous parlent d'un homme à qui on avoit enlevé le crâne, à la place duquel son cerveau s'étoit recouvert de la peau; à mesure que l'on pressoit avec la main sur son cerveau, l'homme tomboit dans une espece de léthargie qui le privoit de tout sentiment.* On a observé que cette expérience fournit des preuves, non pas de la sensibilité, mais de l'insensibilité du cerveau; car si le cerveau étoit sensible, plus il seroit pressé, plus il sentiroit la pression. Ce fait prouve donc qu'il y a un être différent du cerveau, qui sent lorsque l'impression est portée jusqu'au cerveau, si le cerveau, ou la partie du cerveau, qui est le siege de l'ame, *n'est pas dérangé ou trop vivement affecté;* c'est à dire n'est pas dérangé par la maladie, par une forte pression &c.

60. Ce que l'Auteur dit au §. 48. de notre édition, est contredit par tous les Anatomistes,

Chap. VIII. 60-63. comme nous l'avons remarqué; & s'il étoit conforme à la vérité, il expliqueroit comment les impressions passent avec tant de célérité, des extremités du corps au cerveau, & non comme le cerveau sent; remarque qui s'applique d'elle même aux §. 49. 50. 51.

61. Il n'est pas étonnant qu'un homme qui n'a jamais eu la goute, n'en ait aucune idée. Si le corps n'a pas été dans un certain état, l'ame ne peut pas connoître cet état.

62. Les noms de *sensations & de perceptions ne désignent que des changemens produits dans* l'ame *à l'occasion des impressions que font sur les organes extérieurs les corps qui agissent sur eux.* Mais les noms d'idées, de notions, &c. désignent souvent les états de l'ame, qui ne viennent pas toujours des objets extérieurs.

Admirez la force de la vérité. Il est si manifeste que les sensations dans l'ame ne ressemblent point aux impressions que les objets extérieurs font sur les organes, & que ces impressions par elles mêmes n'agissent point sur l'ame, que l'Auteur a dit *à l'occasion des impressions:* dans son systême il devoit dire » des changemens produits dans » l'organe intérieur *par* les impressions &c.

63. *Toute sensation n'est donc qu'une secousse donnée à nos organes*, & sentie par l'ame. L'Auteur ne dira point que l'air qui *nous environne de toutes parts* fait une sensation sur nous lorsque *nous ne sentons pas son action;* ainsi, toute

sensation est une secousse propagée jusqu'au cerveau, & ne différe point de la *perception*. Chap. VIII. 63. 64.

64. *Si nos sens ne sont pas remués, nous ne pouvons avoir ni sensations, ni perceptions*, c'est une vérité frappante, parceque les sensations & les perceptions se rapportent aux objets extérieurs. Reste à prouver que *si nos sens ne sont pas remués* nous ne pouvons absolument rien connoître. L'Auteur le dit, ne le prouve point, & conclut (Part. I. pag. 113. 114.) que *la pensée n'est que la perception des modifications que notre cerveau a reçues de la part des objets extérieurs, ou qu'il se donne à lui-même.*

En effet, non seulement notre organe intérieur apperçoit les modifications qu'il reçoit du dehors, mais encore il a le pouvoir de se modifier lui-même, & de considérer les changemens ou les mouvemens qui se passent en lui ou ses propres opérations, ce qui lui donne de nouvelles perceptions & de nouvelles idées; c'est à dire, l'Auteur soutient que *rien n'entre dans notre esprit que par la voye des sens*, & que par conséquent *tout ce qui sort de notre esprit doit trouver quelque objet sensible auquel il puisse rattacher ses idées, soit immédiatement, comme homme, arbre, oiseau, &c.; soit en derniere analyse ou décomposition comme plaisir, bonheur, vice & vertu, &c.* (Part. I. pag. 166.), & il avoue en même temps, avec Leibnitz (Nouveaux essais sur l'entend. hum. livr. 2. chap. I. pag. 67.) que » *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu,*

Chap. VIII. 64. 65. »*excipe*, *nisi ipse intellectus*. Or l'ame renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, & quantité d'autres notions que les sens ne sauroient donner;" en un mot que l'ame trouve en elle même la source de plusieurs idées, qui certainement ne sont pas entrées dans l'esprit par la voye des sens, & ne trouvent pas quelque objet sensible auquel elles puissent se rattacher (*). De plus l'Auteur suppose qu'*une machine qui réagit sur elle-même* est une chose compréhensible.

65. L'essentiel des remarques précédentes est que l'Auteur n'essaye pas seulement de montrer que la sensibilité *est une suite de l'essence & des propriétés des êtres organisés;* & s'il tente d'expliquer par le méchanisme les facultés de notre ame, il est enfin contraint de reconnoître qu'il le tente sans succès. Cet aveu lui coûte; aussi il n'y vient pas d'abord. Au commencement de son chapitre VIII., il trouve que le sentiment paroît inexplicable *au premier coup d'œil*, & il insinue par là, qu'avec une profonde méditation on peut l'expliquer. Quelques lignes après il compare le sentiment à *la gravité, au magnétisme* &c., & trouve *que ces derniers phénomenes ne sont pas moins inexplicables que ceux du sentiment;* c'est donner à entendre que les uns & les

(*) La note *de l'Éditeur* renvoye à l'Encyclopédie, articles *incompréhensible* & *Locke* (*philosophie de*). Ces articles contiennent la pensée de notre Auteur que je viens de rapporter, exprimée avec beaucoup plus de clarté & de précision; mais sans aucune preuve.

autres sont inexplicables. À la fin du chapitre il confirme cet aveu par ces paroles remarquables (pag. 117. 118.); *si l'on se plaint que ce méchanisme ne suffit pas pour expliquer le principe des mouvemens ou des facultés de notre ame, nous dirons qu'elle est dans le même cas que tous les corps de la nature dans lesquels les mouvemens les plus simples, les phénomenes les plus ordinaires, les façons d'agir les plus communes sont des mysteres inexplicables, dont jamais nous ne connoîtrons les premiers principes. En effet comment nous flatterons nous de connoître le vrai principe de la gravité en vertu de laquelle une pierre tombe? Connoissons-nous le méchanisme qui produit l'attraction dans quelques substances & la répulsion dans d'autres? Sommes-nous en état d'expliquer la communication du mouvement d'un corps à un autre?* Chap. VIII. 65.

Les mouvemens les plus simples, les phénomenes les plus ordinaires, sont des mysteres inexplicables en détail, mais nous savons au moins que s'ils sont l'effet d'un méchanisme, comme je le pense, ils résultent du mouvement; & nous voyons clairement que la matiere subtile peut avoir des mouvemens propres à faire naître ces phénomenes, quoique nous ne puissions pas déterminer ces mouvemens, peut-être, parce que les faits qui se sont offerts à nous jusqu'à présent, sont trop simples & trop uniformes. Si l'on veut nous persuader que les opérations de notre ame sont des mouvemens communiqués aux nerfs, il faut

Chap. VIII. 65. 66. nous faire voir d'abord que la chose est possible. Après cette démonstration l'on pourra dire qu'il n'est pas étonnant qu'on ne puisse par expliquer ces mouvemens en détail.

66. Mais l'Auteur sent lui-même l'inutilité de ses efforts. C'est pourquoi il met sur la scene *quelques philosophes* qui *pensent que la sensibilité est une qualité universelle de la matiere: dans ce cas il seroit inutile de chercher d'où lui vient cette propriété que nous connoissons par ses effets. Si l'on admet cette hypothese, de même qu'on distingue en nature deux sortes de mouvemens, l'un connu sous le nom de force vive, & l'autre sous le nom de force morte, on distinguera deux sortes de sensibilité; l'une active ou vive & l'autre inerte ou morte, & alors animaliser une substance ce ne sera que détruire les obstacles qui l'empêchent d'être active & sensible;* & il conclut problématiquement qu'*en un mot la sensibilité est ou une qualité qui se communique comme le mouvement & qui s'acquiert par la combinaison, ou cette sensibilité est une qualité inhérente à toute matiere* (Part. I. pag. 105.).

Vaut-il la peine d'observer que l'Auteur n'est pas d'accord avec lui même? Ici il croit possible que la sensibilité soit une qualité *inhérente*, c'est à dire, *essentielle* à toute matiere. A la pag. 136. de sa seconde partie il dit positivement *que la matiere modifiée, arrangée, combinée d'une certaine façon produit dans quelques êtres ce que nous appellons l'intelligence; c'est une de ses*

façons d'être, mais ce n'est pas une de ses propriétés essentielles. Chap. VIII. 66. 67.

Ces deux propositions sont manifestement contradictoires. Si la sensibilité *est une suite de l'essence & des propriétés des êtres organisés; si elle est le résultat d'un arrangement, d'une combinaison propre à l'animal,* la matiere non organisée ne sent point; & si cette faculté *est une qualité universelle* de la matiere, elle n'est pas le résultat de l'organisation propre à l'animal.

67. Vous vous trompez, dira peut-être l'Auteur; faites attention à la période qui commence par ces mots *si l'on admet cette hypothese &c.*

Considerons ce texte. *Si l'on admet cette hypothese:* est-ce par une hypothese, & par une hypothese qui n'est appuyée d'aucun raisonnement, qu'on décide une question aussi importante que celle que nous examinons?

De même qu'on distingue en nature deux sortes de mouvement; on n'a jamais connu *en nature* qu'un seul mouvement: les Leibnitziens ont distingué dans la matiere deux manieres d'agir sur la matiere, l'une lorsque le corps qui agit est en mouvement, & on l'appelle force vive, l'autre lorsque le corps qui agit n'a que la tendance au mouvement, & on l'appelle force morte; & le corps agit dans les deux cas (Voyez Part. I. p. 19. au commencement).

On distinguera deux sortes de sensibilité l'une active ou vive & l'autre inerte & morte. Qu

Chap. VIII. 67. 68. je suis bien trompé, ou la sensibilité *active ou vive* est celle qui sent effectivement, & la sensibilité *inerte ou morte* est celle qui ne sent pas effectivement mais qui peut sentir; c'est une sensibilité qui ne sent point; c'est une pure faculté.

Si *la sensibilité est une qualité universelle de la matiere*, elle se trouve dans tout ce qui est matiere, dans le moindre atome: donc ou ils ont tous la sensibilité *vive*, ou ils ont tous la sensibilité *morte*; car qui auroit donné la premiere à un atome & la seconde à un autre? Si tous sont doués de la sensibilité *vive*, est-il possible qu'ils la perdent par leur combinaison lorsqu'ils forment une matiere qui n'a que la sensibilité morte? Et s'ils ont tous la sensibilité *morte*, est-il possible que par leur combinaison ils acquierent la sensibilité *vive* pour former un être qui sent effectivement? La combinaison n'est que l'arrangement des parties qui ne change pas leur nature.

Quels sont *les obstacles qui empêchent* une partie de la matiere *d'être active & sensible*, & qu'on détruit en l'animalisant?

68. Si la sensibilité est une propriété universelle de la matiere, il n'existe aucune partie de la matiere qui ne soit sensible. Tenons nous au sentiment fondamental, à celui de sa propre existence. La plus petite molécule de matiere a des parties qui sont l'une hors de l'autre: ou chaque partie sent sa propre existence, & le tout est bien un assemblage de parties qui sentent, mais il ne sent pas son existence, & par conséquent il ne

sent rien; ou si le tout sent son existence, ce Chap. VIII. 68, 69.
sentiment est divisible avec le tout qui sent, ce qui est contraire à la nature de ce sentiment.

69. Et où placerions nous cette sensibilité? Dans toute la masse de la matiere? Il n'y auroit qu'un seul sentiment de sa propre existence, & chacun de nous sent la sienne. Dans les parties? Mais dans quelles? Dans les masses qui frappent nos sens? Elles perdroient par la division la propriété de sentir, parce qu'elles perdent celle d'être senties.

Avant de venir à cet extrême degré de petitesse une masse souffre mille divisions. Toute entiere elle n'a qu'un sentiment; partagée en deux, en trois, en mille parties, elle a deux, trois, mille sentimens; car chaque partie devient une masse à part, & a son sentiment. Il faut avouer que le pouvoir de l'homme est grand: il casse un barometre & il crée des millions de sentimens, puisque le mercure, qui dans le barometre ne faisoit qu'une masse & n'avoit qu'un sentiment, se partage en quelques millions de globules qu'on peut appercevoir, & qui ont chacun leur sentiment. Que l'Auteur dise à présent que le mot *création* ne présente aucun sens intelligible.

Placerons nous la sensibilité dans les atomes? Un atome renferme non pas un grand nombre, mais un nombre infini de parties & par conséquent d'êtres sentans, si le sentiment est essentiel à la matiere. Qu'en résulte-t-il? Que,

Chap. VIII. 69. puisque le millionieme d'un millionieme d'atome a ſon millionieme, qui a des parties, & des parties de parties, & ainſi toujours, il faut pour parvenir à un être unique dans lequel réſide le ſentiment & non l'aſſemblage des ſentimens, aller jusqu'aux monades de Leibnitz, jusqu'aux êtres ſimples & non étendus.

Il eſt vrai que par le même raiſonnement on prouve que le mouvement d'un atome eſt une collection de mouvemens, & que pour trouver le ſujet d'un mouvement unique, il faut en venir à un être non étendu.

Mais 1°. Cette réflexion confirme ce que j'ai avancé, qu'un être inétendu peut ſe mouvoir.

2° On ne peut pas conclure, donc l'être qui ſe meut n'eſt pas étendu, comme on conclut, donc l'être qui ſe ſent n'eſt pas étendu, parce que dans l'atome il y a une collection de mouvemens, & dans l'ame il n'y a qu'un ſeul ſentiment.

Si l'on objectoit, tous les mouvemens conſpirent & forment le mouvement unique de toute la maſſe; de même tous les ſentimens conſpirent & forment le ſentiment unique du tout; je repondrois. Les mouvemens conſpirent en ce que chaque mouvement eſt tel qu'il faut pour qu'une partie ne ſe détache pas du reſte. Mais effectivement tous les mouvemens ſont différens, & celui d'un point n'eſt pas le mouvement d'un autre point. Les ſentimens différent auſſi; & deux n'en peuvent pas faire un ſeul. Car il ſeroit ou celui de l'exiſtence d'une partie, ou celui de l'exi-

tence de deux parties. Dans le premier cas il n'y auroit qu'une partie ſentante : dans le ſecond cas il y auroit un troiſieme être qui ſentiroit l'exiſtence des deux autres ; car deux êtres qui ſentent chacun ſon exiſtence, ont néceſſairement deux ſentimens. Chap. VIII. 69. 70.

70. Il faudra donc que l'Auteur avoue que la matiere n'a pas, & ne peut pas avoir la *ſenſibilité vive*, qu'il revienne à la *ſenſibilité morte*, & qu'il diſe que la matiere ne ſent point, mais qu'elle peut ſentir par l'organiſation.

L'organiſation n'eſt qu'un arrangement de parties ; &, comme dit très bien le ſage Locke (Eſſ. ſur l'Entend. hum. livr. 4. chap. X. §. 16.) » des parties de matiere qui ne penſent point, ont » beau être étroitement liées enſemble, elles ne » peuvent acquérir par là qu'une nouvelle relation » locale, qui conſiſte dans une nouvelle poſition » de ces différentes parties ; & il n'eſt pas poſſible » que cela ſeul puiſſe leur communiquer la penſée » & la connoiſſance." Combinez comme il vous plaira des morceaux de glace, vous n'en ferez jamais un tout doué de chaleur. » Il eſt auſſi » impoſſible de concevoir que la ſimple matiere » non penſante" (telle que celle qui *ceſſe d'être brute pour devenir ſenſible en s'animaliſant*) » produiſe jamais un être intelligent qui penſe, qu'il » eſt impoſſible de concevoir que le néant pût lui » même produire la matiere." (Locke, Eſſ. ſur l'Entend. hum. livr. 4. chap. X. §. 10.). Ainſi la matiere n'eſt pas intelligente : l'arrangement n'eſt pas intelligent ; donc, ſelon l'Auteur, l'in-

Chap. VIII. 70. 71. telligence est le résultat de deux principes non intelligens; ce qui est avouer que cet effet n'a point de cause.

Tout ce qui se passe dans la matiere se réduit au mouvement. Car les objets extérieurs ébranlent les nerfs, qui communiquent leur ébranlement au cerveau, & en tout cela il n'y a que du mouvement. *C'est au mouvement seul que sont dûs les changemens, les combinaisons, les formes, en un mot toutes les combinaisons de la matiere* (Part. I. pag. 33. 34.) & la sensation n'est pas un mouvement.

71. Un enfant qui vient de naître est organisé comme il le sera toute sa vie: un homme qui vient de mourir est organisé comme il l'étoit de son vivant. Si la faculté de sentir est l'effet de l'organisation, le cadavre sent comme l'homme; & ce n'est pas lorsque le corps de l'enfant *a pris une étendue considérable* qu'*il est devenu une masse vivante & agissante, c'est à dire qui sent, qui pense, qui remplit les fonctions propres aux êtres de l'espece humaine.*

Ceux donc qui voudront bien croire l'Auteur sur sa parole, pourront penser *que nos façons de sentir sont dues à notre organisation, modifiée par des causes physiques* (Part. II. pag. 178. lig. 1. & 2.); ou que la *sensibilité est une qualité inhérente à toute matiere.* Mais ceux qui daigneront consulter la raison, diront que la matiere est par sa nature incapable de sentir, & que l'organisation est insuffisante pour la rendre sensible.

CHA-

CHAPITRE IX.

De la nature de l'ame.

On pense communement que notre ame est spirituelle, qu'elle n'a point d'étendue, & que ses attributs sont la conscience de son existence & de ses états, & les facultés d'avoir des idées, de se les rappeller, de les comparer, combiner &c. de mouvoir son corps, &c. Chap. IX. I.

L'Auteur du systême de la nature prétend que notre *organe intérieur, que nous appellons notre ame, est purement matériel* (Part. I. p. 157.)

I. En rappellant ce qu'il avoit dit avant ce passage, il continue ainsi. *On a pu se convaincre de cette vérité par la maniere dont elle acquiert ses idées d'après les impressions que les objets matériels font successivement sur nos organes, matériels eux mêmes; nous avons vû que toutes les facultés que l'on nomme intellectuelles, sont dues à la faculté de sentir; enfin nous venons d'expliquer d'après les loix nécessaires d'un méchanisme très simple les différentes qualités des êtres que l'on nomme moraux.* Dans ce texte l'Auteur indique trois preuves de sa proposition; que toutes nos idées viennent des sens; que toutes nos facultés se reduisent à la sensibilité; que les différences des êtres moraux s'expliquent par le méchanisme. Je ne vois pas pourquoi il a omis une autre preuve qu'il fait valoir ailleurs au-

Q

Chap. IX. 1.2. tant qu'il peut, & que je vas mettre à la premiere place.

2. Preuve I. *Ce qui fait agir l'homme est une substance d'une nature inconnue, tellement simple, indivisible, privée d'étendue, invisible, impossible à saisir par les sens; que ses parties ne peuvent être séparées même par abstraction ou par la pensée. Mais comment concevoir une pareille substance qui n'est qu'une négation de tout ce que nous connoissons* (*)? *Comment se faire une idée d'une substance privée d'étendue & néanmoins agissante sur nos sens, c'est à dire, sur des organes matériels qui ont de l'étendue? Comment un être sans étendue peut-il être mobile & mettre de la matière en mouvement? Comment une substance dépourvue de parties peut-elle répondre successivement à différentes parties de l'espace?*

En effet, comme tout le monde en convient, le mouvement est le changement successif des rapports d'un corps avec différens points d'un lieu, ou de l'espace, ou avec d'autres corps; si ce qu'on appelle esprit est susceptible de recevoir ou de communiquer du mouvement, s'il agit, s'il met en jeu les organes du corps, pour produire ces effets, il faut que cet être change successivement ses rapports, sa tendance, sa correspondance, la position de ses parties relativement aux

(*) *Aperta simplexque mens, nulla re adjuncta, quæ sentire possit, fugere intelligentiæ nostræ vim & notionem videtur.* (Velleius Epicureus apud. Cic. de nat. Deor. lib. 1. §. 11.)

différens points de l'espace, ou relativement aux différens organes de ce corps qu'il met en action: mais pour changer ses rapports avec l'espace & les organes qu'il meut, il faut que cet esprit ait de l'étendue, de la solidité & par conséquent des parties distinctes: dès qu'une substance a ces qualités elle est ce que nous appellons de la matiere, & ne peut-être regardée comme un être simple au sens des modernes. Chap. IX. 2.

Ainsi l'on voit que ceux qui ont supposé dans l'homme une substance immatérielle distinguée de son corps ne se sont point entendus eux mêmes, & n'ont fait qu'imaginer une qualité négative dont ils n'ont point eu de véritable idée; la matiere seule peut agir sur nos sens, sans lesquels il nous est impossible que rien se fasse connoître à nous. Ils n'ont point vu qu'un être privé d'étendue ne pouvoit se mouvoir lui même, ni communiquer le mouvement au corps, puisqu'un tel être n'ayant point de parties, est dans l'impossibilité de changer ses rapports de distance relativement à d'autres corps, ni d'exciter le mouvement dans le corps humain qui est matériel. Ce qu'on appelle notre ame se meut avec nous; or le mouvement est une propriété de la matiere. Cette ame fait mouvoir notre bras, & notre bras mu par elle fait une impression, un choc qui suit la loi générale du mouvement. Ensorte que si la force restant la même la masse étoit double, le choc seroit double. Cette ame se montre encore matérielle dans les obstacles invincibles qu'elle

Chap. IX. 2. *éprouve de la part des corps. Si elle fait mouvoir mon bras, quand rien ne s'y oppose, elle ne fera plus mouvoir ce bras si on le charge d'un trop grand poids. Voilà donc une masse de matiere qui anéantit l'impulsion donnée par une cause spirituelle qui n'ayant nulle analogie avec la matiere devroit ne pas trouver plus de difficulté à remuer le monde entier qu'à remuer un atome, & un atome que le monde entier. D'où l'on peut conclure qu'un tel être est une chimere, un être de raison. C'est néanmoins d'un pareil être simple, ou d'un esprit semblable que l'on a fait le moteur de la nature entiere.*

Dès que j'apperçois ou que j'éprouve du mouvement, je suis forcé de reconnoître de l'étendue, de la solidité, de la densité, de l'impénetrabilité dans la substance que je vois se mouvoir ou de laquelle je reçois du mouvement; ainsi dès qu'on attribue de l'action à une cause quelconque, je suis obligé de la regarder comme matérielle. Je puis ignorer sa nature particuliere & sa façon d'agir, mais je ne puis me tromper aux propriétés générales & communes à toute matiere; d'ailleurs cette ignorance ne fera que redoubler, lorsque je la supposerai d'une nature, dont je ne puis me former aucune idée & qui de plus la priveroit totalement de la faculté de se mouvoir & d'agir. Ainsi une substance spirituelle qui se meut & qui agit, implique contradiction, d'où je conclus qu'elle est totalement impossible (Part. I. pag. 91-93.).

Le dogme de la spiritualité ne nous offre en effet qu'une idée vague ou plutôt qu'une absence d'idées. Qu'est ce que présente à l'esprit une substance qui n'est rien de ce que nos sens nous mettent à portée de connoître? Est-il donc vrai que l'on puisse se figurer un être qui, n'étant point matiere, agit pourtant sur la matiere sans avoir ni points de contact ni analogie avec elle, & reçoit elle même les impulsions de la matiere par les organes matériels qui l'avertissent de la présence des êtres? Est il possible de concevoir l'union de l'ame & du corps, & comment ce corps matériel peut-il lier, renfermer, contraindre, déterminer un être fugitif qui échappe à tous les sens? Est-ce de bonne foi résoudre ces difficultés que de dire que ce sont là des mysteres, que ce sont des effets de la toute puissance d'un être encore plus inconcevable que l'ame humaine, & que sa façon d'agir? Résoudre ces problêmes par des miracles & faire intervenir la divinité n'est-ce pas avouer son ignorance ou le dessein de nous tromper? (Part. I. pag. 98.) Chap. IX. 2.

La substance qui fait agir l'homme n'est inconnue qu'à ceux qui cherchent un *substratum*; & la matiere est pour eux une substance également inconnue, comme nous l'avons déjà remarqué. L'existence des esprits est très concevable (voyez notre chapitre III.); les êtres immatériels peuvent se mouvoir (chap. III. §. 7. pag. 76.) & la premiere cause du mouvement n'est pas matérielle (chap. V. §. 9. pag. 105. & §. 45. pag. 145.).

Chap. IX. 2. 3. La matiere ne peut pas agir sans mouvement; nous disons que les êtres immatériels agissent sans se mouvoir, sans changer leurs rapports, la position de leurs parties, qu'ils n'ont point, relativement aux différens points de l'espace. La conclusion que l'Auteur déduit de ces prémisses, n'est qu'une pétition de principe.

Nous nous entendons fort bien; nous sentons, nous découvrons, & ne supposons pas, des qualités très positives. La matiere seule peut agir sur nos sens; mais nous ne disons pas que nous connoissons notre ame par les sens extérieurs.

L'être qui existe & agit par lui même ne trouve pas plus de difficulté à remuer le monde entier qu'à remuer un atome, mais tout être qui tient son activité d'un autre, ne peut avoir que la mesure d'activité qui lui a été donnée; & s'il doit agir par le moyen de quelques organes, il ne peut agir qu'autant que ces organes le permettent.

3. L'ame est privée d'étendue, & par conséquent indivisible, invisible &c., & pour montrer qu'elle est possible; nous ne dirons point *que les matérialistes & les physiciens eux-mêmes admettent des élémens, des atomes, des êtres simples & indivisibles*; car nous savons aussi bien que l'Auteur, que les atomes *ont de l'étendue & par conséquent des parties, séparables par la pensée, quoi qu'aucun agent naturel ne puisse les séparer* (Part. I. pag. 91. note); & nous croyons que l'ame n'a point de parties.

4. Cette substance n'est pas *une négation de tout ce que nous connoissons*. Nous connoissons la pensée sans laquelle nous ne connoîtrions pas la matiere, nous connoissons le souvenir, le raisonnement, l'imagination, la volonté, que nous ne nions pas de l'ame. Nous reconnoissons que l'ame sent son existence, qu'elle reste la même sous mille modifications différentes; qu'elle se sent distincte de tous les autres êtres pensans, de tous les corps, même de celui qu'elle anime. Sont ce là des négations de tout ce que nous connoissons? Nous ne lui refusons que l'étendue, & la négation qui en résulte, vient de ce que la langue ne nous fournit pas un terme positif qui signifie inétendu. Il y a du négatif dans la définition de l'ame, mais c'est du négatif purement grammatical. Quand je dis le métal est un corps incombustible, la négation est apparente; l'affirmation est réelle (Voyez chap. I. §. 54.) Chap. IX. 4. 5.

5. Quand on dit que cette substance est *agissante sur nos sens*, on ne parle pas exactement. L'ame ne nous fait pas entendre les sons ni voir la lumiere, quand il n'y a aucun corps qui résonne ou qui éclaire. Il falloit dire, elle est affectée par nos sens & agissante sur quelques uns de nos membres. S'il est prouvé que le principe actif qui est en nous, est immatériel comme le premier principe de tout mouvement, ce qu'on cite ici comme des difficultés insurmontables, sont des faits incontestables. Il falloit rapporter & renverser ce qu'on allegue pour prouver l'immatérialité de l'ame.

Chap. IX. 6. 6. J'avertis à cette occasion que ceux qui font *de l'ame une substance distinguée du corps ou d'une essence totalement différente de la sienne,* ne *se fondent* point *sur ce qu'ils prétendent que cet organe intérieur a le pouvoir de tirer des idées de son propre fond; ils* ne *veulent* point *que même en naissant l'homme apporte des idées, qu'ils ont appellées innées,* mais non *d'après cette notion merveilleuse* (Part. I. pag. 157.) que la plupart n'ont pas eue, & sur laquelle personne ne s'est fondé pour prouver l'immatérialité de l'ame. Ils ont appris de Locke (*) & du sens commun, » qu'il n'est pas au pouvoir des esprits les plus sublimes & les plus vastes, quelque vivacité & » quelque fertilité qu'ils puissent avoir, de former » dans leur entendement aucune nouvelle idée » simple." Ils ne disent donc pas que l'ame a *le pouvoir de tirer des idées de son propre fond;* car appercevoir les idées que font naître les objets extérieurs, les opérations de l'ame & les idées qu'on y trouve, n'est pas *tirer ces idées de son propre fond.* Il est vrai que quelques disciples de Descartes, qui ont mal entendu la doctrine de leur maître ou qui en ont abusé, *veulent que l'homme, même en naissant, apporte des idées, qu'ils ont appellées innées,* mais ce n'est pas sur les idées innées qu'ils fondent l'immatérialité de l'ame, Descartes & les meilleurs Philosophes pensent, comme Locke, que toutes nos idées viennent ou des objets extérieurs ou des opérations de

(*) Essai sur l'Entend hum. liv. 2. chap. 2. §. 2.

notre ame; & dans Descartes le mot *innées*, appliqué aux idées, ne signifie que naturelles (*); & comprend une partie des idées de réflexion de Locke. Revenons...... Chap. IX. 6-8.

7. Si, en disant *comment se faire une idée d'une substance privée d'étendue*, on veut dire que la chose est impossible, on répéte une proposition que j'ai déjà réfutée. Si l'on veut insinuer que le mouvement donné à la matiere par un être non étendu, est incroyable parce que nous ne voyons pas la maniere dont cela se fait; je réponds. 1. Par ce principe presque tout est incroyable, parceque presque tout s'exécute sans que nous en voyions la maniere. Dans *tous les corps de la nature..... les mouvemens les plus simples, les phénomenes les plus ordinaires..... sont des mysteres inexplicables, dont jamais nous ne connoîtrons les premiers principes* (Part. I. pag. 118.), ni la maniere par conséquent. Les difficultés qu'on éleve contre une proposition démontrée, montrent notre ignorance, & n'affoiblissent point la démonstration.

8. Je réponds, 2. que probablement si nous n'en voyons ni la maniere ni les moyens, c'est qu'il n'y en a point. Une suite infinie de manieres & de moyens est aussi contradictoire qu'une suite infinie de causes & d'effets. En montant de maniere en maniere, de moyen en moyen, on doit enfin venir à un premier effet produit sans

(*) C'est ce que j'ai prouvé par des textes formels dans un mémoire lu à l'Académie.

Chap. IX. 8. moyens. L'imagination n'eſt pas ſatisfaite, mais la raiſon l'eſt, & il ne faut pas toujours écouter l'imagination. La lumiere qu'un objet réflechit, frappe mes yeux, & mon ame voit l'objet; elle veut que mon bras ſe remüe, & mon bras, s'il eſt dans ſon état naturel, ſe remue, parceque telle eſt la nature de l'ame & de ſa liaiſon avec le corps. Avant de chercher la maniere & les moyens, il faut rendre au moins vraiſemblable qu'il y en a.

Ce qui prouve que l'ame agit ſans moyens, ou qu'elle n'eſt pas la cauſe des mouvemens du corps, c'eſt qu'elle ignore entiérement quels mouvemens doivent ſe paſſer dans le cerveau, dans les nerfs, dans les muſcles pour produire le mouvement d'un bras, par exemple. Peut-on faire uſage d'un moyen ſans le connoître? De plus l'ame ne veut pas & ne peut pas vouloir ſe ſervir des moyens qu'elle ne connoît point. Il eſt contradictoire que l'ame faſſe uſage d'un moyen ſans le vouloir.

Il eſt très poſſible de concevoir l'union de l'ame & du corps; elle conſiſte en ce que nôtre corps ne peut pas végeter & vivre ſans le concours de l'ame, & que l'ame ne peut dans ce monde ſentir & penſer d'une maniere totalement indépendante du corps. Les myſteres conſiſtent dans les détails du *comment*, & nous avons obſervé avec l'Auteur, que ces détails nous ſont preſque toujours inconnus.

Après tout la premiere preuve se réduit à ces deux propositions. L'ame immatérielle est une substance d'une nature inconnue; & elle ne peut ni recevoir ni communiquer le mouvement. La seconde proposition est fausse; & si la premiere est vraye, elle prouve également qu'il faut rejetter la matiere, qui est une substance aussi inconnue que l'ame. Chap. IX. 8-10.

9. Preuve II. *La matiere seule peut agir sur nos sens, sans lesquels il nous est impossible que rien se fasse connoître à nous* (Part. I. pag. 91.); & puisque notre ame *acquiert toutes ses idées d'après les impressions que les objets matériels font successivement sur nos sens, matériels eux mêmes*, on peut se convaincre que notre ame est matérielle (Part. I. pag. 157.)

Les Philosophes qui enseignent qu'il nous est impossible de rien connoître sans les sens, nient qu'il en résulte que l'ame soit matérielle. Voyez, par exemple, les œuvres de M. l'Abbé de Condillac. Il falloit montrer que ces Philosophes sont dans l'erreur; & je crois la chose difficile.

Pour ce qui regarde le raisonnement de l'Auteur, il ne me semble pas concluant. Tâchons de le mettre dans tout son jour.

10. *L'ame* n'acquiert ses idées que par les sens; donc les sens & les objets extérieurs, moyennant les sens, agissent sur l'ame. Les sens & les objets extérieurs sont matériels; la matiere ne peut agir que sur la matiere; donc l'ame est matérielle. Examinons ces propositions.

Chap. IX. 12. 13. ne font que l'effet de l'organisation & ne peuvent se trouver que dans la matiere.

Ce raisonnement seroit démonstratif si les propositions dont il est composé étoient bien prouvées; mais nous avons fait voir que toutes nos facultés ne se réduisent point à la sensibilité; que nous sentons à l'aide du cerveau, mais que le cerveau ne sent point; que l'organisation ne produit point la sensibilité, par conséquent cette preuve ne prouve rien.

13. Preuve IV. *On explique d'après les loix nécessaires d'un méchanisme très simple les différentes qualités des êtres que l'on nomme moraux.* (Part. I. pag. 157.) *C'est par un pur méchanisme physique que l'on peut expliquer toutes les révolutions qui se font, souvent d'un moment à l'autre, dans les systêmes, dans toutes les opinions, dans tous les jugemens des hommes.* (Part. II. pag. 307. 308.)

Dans le Chap. IX. (pag. 119-157. Part. I.) l'Auteur fait voir que les causes physiques influent beaucoup sur les facultés intellectuelles & sur les qualités morales des hommes. On l'avoue, mais l'on soutient que c'est une conséquence nécessaire de l'union de l'ame & du corps. Il importe beaucoup, dit Ciceron (*) (Tusc. 1. §. 33.) „en quel corps sont placés les esprits; car dans

(*) *Ipsi animi, magni refert, quali in corpore locati sint; multa enim in corpore existunt, quæ acuant mentem, multa quæ obtundant.*

„le corps il y a bien des choses qui augmentent Chap. IX.
„ou diminuent la force des esprits."

Il faut montrer que cette explication est insoutenable; & quand on l'aura montré il faut prouver que ce qui altére un effet est la cause de cet effet; que la secheresse & l'humidité qui changent beaucoup la force de la poudre à canon, sont la cause de cette force. 13. 14.

14. De plus si le corps influe sur l'ame, l'ame à son tour influe sur le corps. Mutius Juventius Thalla apprend que le senat a ordonné des prieres publiques en sa faveur, & meurt de joie. La joie ôte la vie à deux Meres qui après la défaite de Cannes voyent arriver leurs Fils sains & saufs. Ce n'est pas le mouvement du cerveau occasionné par le son ou par la lumiere qui produit cet effet. Chacun sait par expérience quel est le pouvoir qu'a l'esprit sur le corps. Les deux êtres sont dans une dépendance réciproque.

Vous dites; l'ame dépend du corps; donc elle est matérielle. Je dis, le corps dépend de l'ame, donc il est immatériel. Vous ne nierez pas ma prémisse, car selon vous même, (Part. I. pag. 172.) *il est certain que les mouvemens de cette ame, que l'on a fait spirituelle, font des impressions très marquées sur le corps.* Vous reprochez aux Métaphysiciens, (Part. I. pag. 362.) d'avoir *refusé d'ouvrir les yeux pour voir que si le corps en souffrant rendoit l'ame malheureuse, à son tour l'ame affligée minoit & faisoit déperir le corps*; de n'avoir *point considéré que les plai-*

Chap. IX. 14-15. *firs & les peines de l'esprit influoient sur ce corps ou lui donnoient de l'activité.* Cependant ma conclusion est fausse; c'est qu'elle suppose que tout ce qui dépend de l'esprit est spirituel, & cette prémisse n'est pas vraie. Votre conclusion est également fausse, parce qu'elle suppose que tout ce qui dépend de la matiere est matériel: & cette prémisse n'est pas plus vraie que la précédente.

Tout ce qui résulte de cette influence réciproque du corps sur l'ame, & de l'ame sur le corps, est qu'il y a une *liaison intime & continuelle de l'ame avec le corps,* comme il vous est échappé de dire (Part. I. pag. 362.), & non qu'*ils ne sont qu'une même chose, envisagée sous différens points de vue,* comme vous dites en vous corrigeant mal à propos.

15. Le même défaut se trouve avec quelques autres dans le raisonnement que l'Auteur fait (Part. I. pag. 159.) *Si nous ne pouvons avoir d'idées que de substances matérielles, comment pouvons nous supposer que la cause de nos idées puisse être immatérielle?* C'est prendre pour accordé que tout ce qui dépend de la matiere est matériel, que tout ce qui est matériel a une cause matérielle. Ce principe ne renferme pas seulement une pétition de principe, il est faux; nous avons prouvé que la matiere est contingente; il existe quelque chose de nécessaire, on en convient, donc la cause de l'existence de la matiere, est immatérielle.

De

De plus, si les mots *nous ne pouvons avoir d'idées que de substances matérielles*, signifient nos idées ne nous donnent connoissance que des choses matérielles, la proposition est fausse. Nous connoissons la pensée, l'affirmation, la négation, le doute, la certitude &c. qui ne sont pas des choses matérielles, au moins si l'on ne suppose pas que l'ame est matérielle. Chap. IX. 15. 16.

Enfin l'ame n'est pas la *cause* des idées; elle est le sujet dans lequel elles se trouvent. L'ame est une substance, les idées sont ses modifications. La substance est elle la cause de ses modes?

16. On objecte aux défenseurs de l'immatérialité que, *quoique le mot esprit soit ancien parmi les hommes, le sens qu'on y attache est nouveau, & l'idée de la spiritualité qu'on admet aujourd'hui, est une production récente de l'imagination* (Part. I. pag. 96.).

On peut dire, au moins avec autant de raison, qu'elle est une production du bon sens; que quand on commença à réfléchir sur l'ame & sur ses facultés, on apperçut d'abord que cette ame n'étoit pas de la matiere grossiere: on imagina donc une matiere plus subtile. C'est ainsi » qu'Aristote après avoir parlé des quatre élémens » connus, pensa qu'il y avoit une cinquieme es- » sence, de laquelle est faite l'ame. Car il ne » crut pas qu'aucun des quatre élémens pût penser, » prévoir, apprendre, enseigner, inventer, se » souvenir, aimer, haïr, souhaiter, craindre,

Chap. IX. 16. 17. » s'attrister, se rejouir &c. (*)." En pensant mieux on vit que la matiere subtile ne pouvoit pas être l'ame. C'est la marche ordinaire de l'esprit humain, qui n'approfondit & ne perfectionne ses connoissances que successivement. Ce n'est pas à l'antiquité ou à la nouveauté d'un sentiment qu'on doit faire attention, c'est aux preuves qui l'appuyent.

17. Si Descartes *est le premier qui ait établi que ce qui pense doit être distingué de la matiere;* si c'est à lui que *le systême de la spiritualité tel qu'on l'admet aujourd'hui doit toutes ses prétendues preuves* (Part. I. pag. 97. note), l'Auteur auroit dû renverser ses preuves.

Je ne pense pas que Descartes soit l'inventeur du systême de la spiritualité: je ne vois pas quelle description on peut faire de l'ame immatérielle plus précise que celle de Ciceron » dans » la connoissance de notre esprit nous ne pouvons » douter, à moins d'ignorer entiérement la physi» que, que l'esprit ne soit rien de mêlé, de com» posé, de réuni, d'assemblé, de double (**)."

(*) *Aristoteles, - - cum quatuor illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orirentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens; cogitare enim, & providere, & discere, & docere, & tam multa alia, meminisse, amare, odisse, cupere, timere, angi, lætari; hæc & similia eorum in horum quatuor generum nullo inesse putat.* (Cic. Tusc. I. §. 10.)

(**) *In animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei sumus, quin nihil sit animis admixtum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex* (Tusc. I. §. 29.)

Au reste si Tertullien dit (pag. 96. note) Chap.
que l'ame est corporelle, il dit aussi qu'elle a une IX.
sorte de substance & de solidité qui lui est propre 17-19.
(*proprium genus substantiæ, soliditatis*), c'est à dire, différente de la substance & de la solidité de la matiere: on ne peut pas interpréter le mot *propre* autrement.

18. Tertullien n'est pas le seul qui ait cru pouvoir admettre la spiritualité de l'ame & lui accorder en même temps de l'étendue. Ces Philosophes ne regardoient pas l'étendue comme la différence spécifique de la matiere & ne songeoient pas que les parties de l'espace sont immobiles, selon eux, & que l'ame se meut avec le corps. Ce sont eux, & non pas les partisans de l'immatérialité dans le sens de Descartes, qui ont dit que l'ame est toute entiere dans chaque point de son étendue (Voyez le Dict. Encycl. Article Ame). Ainsi tombent tous les mauvais raisonnemens que l'Auteur fait à ce sujet. (Part. I. pag. 93. 94. & dans la note).

19. Mais enfin *pour se former quelque idée de cet être inconcevable, de cette ame, l'on fut pourtant obligé de recourir à des êtres matériels & à leur façon d'agir. En effet le mot esprit ne nous présente d'autre idée que celle du soufle, de la respiration, du vent; ainsi quand on nous dit que l'ame est un esprit, cela signifie que sa façon d'agir est semblable à celle du soufle qui invisible lui même, opére des effets visibles, ou qui agit sans être vu* (Part. I. pag. 95.).

Chap. IX. 19. 20. Nous avons obſervé déjà que l'ame immatérielle eſt un être très concevable, puiſque nous avons la conſcience de ſes propriétés, & que nous avons une idée très diſtincte de l'exiſtence actuelle, ce qui complete la notion d'ame pour ceux qui ne croient pas au *ſubſtratum;* & que ceux qui admettent un *ſubſtratum* ſont forcés d'avouer qu'ils connoiſſent auſſi peu celui de la matiere que celui de l'ame.

20. A ces raiſonnemens dont nous avons montré la foibleſſe, l'Auteur en ajoute d'autres qui ſont autant de pétitions de principe. *L'homme eſt un tout réſultant des combinaiſons de certaines matieres* (il faut prouver que dans l'homme il n'y a que matiere), *douées de propriétés particulieres, dont l'arrangement ſe nomme organiſation, & dont l'eſſence eſt de ſentir, de penſer, d'agir* (c'eſt ce qu'on nie,) *en un mot de ſe mouvoir d'une façon qui le diſtingue des autres êtres* (Part. I. pag. 11.) (il faut faire voir que ſentir & penſer eſt ſe mouvoir au propre). *Les mouvemens inviſibles excités dans l'intérieur* de l'homme, *qui viennent de ſa volonté ou de ſa penſée ſont... des effets naturels, des ſuites néceſſaires de ſon méchaniſme propre & des impulſions qu'il reçoit des êtres dont il eſt entouré* (Part. I. p. 2.). L'Auteur prétend, mais il ne le prouve nulle part, que *les mouvemens internes qui ſe paſſent dans l'homme que nous avons nommés ſes facultés intellectuelles, ſes penſées, ſes paſſions, ſes volontés,* ſont des mouvemens proprement dits.

C'est une pétition de principe que [illegible] ces mouvemens internes sont [illegible] d'un méchanisme.

Voilà le renversement des preuves que l'Auteur allegue en faveur de son sentiment. [illegible] en a senti l'insuffisance. [illegible] rapporté toutes, il dit [illegible]. *En un mot, comme nous [illegible] de le prouver, toutes les [illegible], c'est à dire, toutes les façons [illegible] attribue à l'ame, se réduisent [illegible], à des qualités, à des façons d'être, à des changemens produits par le mouvement dans le cerveau.* Dire à la page 117. qu'on aura bientôt occasion de prouver que nos facultés intellectuelles ne sont que des modifications de notre cerveau, c'est avouer que tout ce qu'on a avancé pag. 2. 11. 14. 15. 65. 66. 68. 69. 80. 90. 91. 92. 93. 95. 96. 100. 101. 103. 104. 105. 113. 114. ne le prouve pas.

21. Quelles sont ces preuves qu'on nous promet pag. 117.? Le temperament, les alimens (Part. I. p. 122. 123.), le climat (p. 125.) l'organisation (pag. 127.), influent beaucoup sur les ames. *Toutes nos autres qualités intellectuelles & morales* découlent de la sensibilité physique (Part. I. pag. 127.). Je n'en trouve point d'autres: car je veux respecter l'Auteur plus qu'il se respecte lui même, lorsqu'il nous assure (Part. II. pag. 129.): *nous n'avons point [illegible] vraies d'un esprit*, & que *les idées que* [illegible]

Chap. IX. 21. 22. *vons nous en former se contredisent, lorsque nous disons qu'un être privé d'organes & d'étendue peut penser, peut avoir des volontés ou des desirs;* propositions dont j'ai démontré la fausseté & la pétition de principe, Chap. III. §. 3. pag. 58. &c.

Que le temperament, les alimens, le climat, l'organisation influent beaucoup sur les ames, c'est une suite nécessaire de l'union de l'ame & du corps. On a prouvé que toutes nos facultés ne découlent pas de la sensibilité physique; quand même la chose seroit démontrée, la conclusion que l'Auteur en déduit, ne le seroit point suivant sa propre définition; car qu'est-ce que sentir? *Sentir... c'est être remué & avoir la conscience des changemens qui s'opérent en nous* (Part. I. pag. 127.). Pour sentir les objets extérieurs il faut que les organes soient remués, on l'accorde; mais le premier sentiment, celui que tous les autres supposent, est celui de notre existence: il faut faire voir que nous ne pouvons pas avoir ce sentiment sans que les organes soient remués; & ensuite il faut démontrer que la matiere a la conscience des changemens qui s'opérent en nous.

22. La chose est évidente, dit-on. » Nous » ne connoissons les divers êtres particuliers qui » sont dans le monde, que par le sentiment des » effets que nous voyons que ces êtres produisent » en nous. Je vois un tel corps, & je sens qu'il » excite en moi le sentiment de chaleur & de lu» miere; je dis donc qu'il est chaud & lumineux, » & en cela différent de la glace & des autres

» corps solides que je vois [illegible] qui [illegible] » sentir ni chaleur [illegible] lumiere [illegible] ce corps renferme quelque [illegible] exciter en moi le sentiment [illegible] miere, & qui ne sont pas [illegible] autres corps qui ne [illegible] lumiere. Je dois dire aussi [illegible] principe qui me rend susceptible [illegible] & qui ne se trouve pas dans [illegible] » Je sens que je suis capable de [illegible] » pensée, ainsi j'affirme que [illegible] » sentir & de penser." Vous pouvez [illegible] affirmer qu'il y a en vous un principe [illegible] rend capable de sentir & de penser. [illegible] » corps organisé, & en conséquence [illegible] » tes élaborations, & des divers mouvemens qui » s'y passent, & sur-tout dans le cerveau, je sens » que je suis affecté de sentimens & de pensées." Vous êtes un homme privilégié si vous sentez cela. Je sens que je suis affecté de sentimens & de pensées; mais quelques différentes que soient mes pensées, je ne sens point les différentes élaborations & les divers mouvemens qui se passent dans mon cerveau. Je ne les sens pas même dans les sensations. Je sai bien que ce sont mes yeux qui sont affectés quand je vois, & mes oreilles quand j'entends; mais voilà tout: le reste n'est que conjecture. » Je reconnois donc en moi » propriété de sentir & de penser." C'est [illegible] vous avez déjà dit, & ce que nous avons [illegible] » & je dis que je suis un corps organisé [illegible]

Chap. IX. 22. 23. » & qui pense dépendamment des différentes impressions qui se font sur l'organe de la pensée, » qui est le sens intérieur." Que n'avez vous dit d'abord, je sens que je suis capable de sentimens & de pensées, ainsi j'affirme que j'ai un organe de la pensée? Nous aurions d'abord été d'acord; mais d'où tirez vous que cet organe » est le » sens intérieur, cette partie du cerveau, où tous » les nerfs aboutissent (il n'y en a point), comme » vous le dites plus haut?"

D'où; je le tire? d'une considération très simple. » Toute chose est réputée être dans l'état » où on la trouve, jusqu'à ce qu'un motif légiti» me nous oblige de la regarder autrement: or je » n'ai point de motif raisonnable qui m'oblige de » transférer à un être que je ne connois point, une » propriété que je trouve si intimement attachée » à mon corps." (Evang. du jour tom. 8. p. 10.); ou à un être intimement uni à mon corps.

Nous disons que nous avons les motifs les plus légitimes, les plus raisonnables, les plus pressans même, pour transférer à un être différent du corps une propriété que nous avons, & que le corps ne peut pas avoir; nous ajoutons que cet être nous est très bien connu; avant d'assurer que ces motifs ne sont pas légitimes, que nos raisonnemens ne sont pas bons, il falloit les examiner & les réfuter.

23. Nous n'avons donc pas la moindre raison de croire que *la sensibilité est ou une qualité qui se communique comme le mouvement & qui*

s'acquiert par la combinaison, ou que *cette sensibilité est une qualité inhérente à toute matiere* (Part. I. pag. 105.), en un mot que notre ame est matérielle. Avons-nous des raisons pour croire que l'être qui sent, n'a ni organisation ni étendue? C'est ce qui reste à voir. Chap. IX. 23. 24.

Selon Locke (Ess. sur l'entend. hum. liv. 4. chap. X. §. 10.) » il est impossible de concevoir „ que la matiere, soit qu'elle se meuve ou ne se „ meuve pas, puisse avoir originairement en elle „ même, ou tirer, pour ainsi dire, de son sein „ le sentiment, la perception, & la connoissan„ ce; comme il paroît évidemment de ce qu'en „ ce cas-là ce devroit être une propriété éternel„ lement inséparable de la matiere & de cha„ cune de ses parties d'avoir du sentiment, de la „ perception, & de la connoissance." ce qui de fait n'est point, de l'aveu même de l'Auteur du systême de la nature.

Locke ajoute (liv. 2. chap. XXI. §. 4.) que ni les corps ni les mouvemens ne donnent l'idée de puissance active, d'activité; ou du moins ils n'en donnent qu'une idée fort imparfaite & fort obscure. La volonté & l'entendement nous donnent cette idée. Leibnitz (Nouv. ess. sur l'entend. hum. liv. 2. chap. XXI. §. 4.) adopte ce sentiment.

24. Descartes déduit l'immatérialité de l'ame de ce que nous pouvons douter de l'existence des corps. Voici le précis de son raisonnement.

Chap. IX. 24. Tout ce que nous concevons clairement & distinctement comme possible, est possible : nous concevons clairement & distinctement comme possible l'existence d'un être pensant & non étendu, puisque nous pouvons douter de l'existence des corps sans pouvoir douter de l'existence d'un être pensant, de celui qui doute ; nous concevons aussi clairement & distinctement comme possible l'existence d'un être étendu & non pensant, on en convient : donc ces deux êtres sont possibles. Ils sont deux substances, puisque chacun peut exister sans avoir besoin d'un sujet sur lequel il existe ; & deux substances qui peuvent exister l'une sans l'autre, sont distinctes ou différentes ; donc l'ame & le corps sont deux substances différentes. Mais moi qui sens (Cart. princip. Part. I. §. 89.) (*) je ne suis sûr d'exister qu'autant que je sens mon existence : l'ame est donc une substance dont l'essence est de sentir, & qui pour exister n'a besoin & ne dépend d'aucune chose matérielle ou corporelle.

Pour mettre ce raisonnement dans tout son jour j'observe que lorsque nous examinons si une chose est possible ou impossible, ou nous voyons à n'en pouvoir pas douter que les idées composantes ne sont pas contradictoires, ou nous voyons qu'elles sont contradictoires, ou enfin nous ne

(*) On tourne Descartes en ridicule, parce qu'il a dit que l'Ame pense toujours ; mais on ne fait pas attention qu'il a dit aussi, *sentir* est une des choses que j'entends par le mot penser. Le bel Esprit qui declare n'avoir pas l'honneur de penser toujours, peut-il declarer qu'il ne sent pas toujours ?

voyons ni l'un ni l'autre. Il est certain que la réunion des idées non contradictoires est possible, que celle des idées contradictoires est impossible, & que dans le troisième cas on ne peut affirmer ni la possibilité ni l'impossibilité. Chap. IX. 24-26.

25. Il est vrai qu'on peut se tromper au sujet de la contradiction des idées : mais il faut bien analyser celles que l'on considere, & ne pas prononcer tant qu'on peut douter.

26. N'est-il pas hors de doute que nous avons l'idée de non-étendue, au moins comme celle de l'ombre, & tant d'autres négatives? Et que les idées d'existence, de pensée, & de non-étendue ne sont pas contradictoires? La pensée n'a aucune liaison nécessaire avec l'étendue, puisque les idées, les affirmations, les négations, les volontés ne menent point à l'étendue, comme y menent la figure, la dureté, la fluidité &c.; & puisque je ne puis pas douter que je pense, quoique je puisse douter de l'existence de l'étendue. Barkley qui la nioit absolument, Leibnitz qui en nioit la réalité, puisqu'il en faisoit un phénomene, une apparence, ne doutoient point de leurs pensées: donc la pensée & la non étendue ne sont pas contradictoires; ce sont deux propriétés; & un être doué de ces deux propriétés peut exister.

„Dans le temps" dit le profond Locke (Ess. sur l'Entend. hum. liv. 2. chap. XXII. §. 15.) „que voyant, entendant &c., je conçois qu'il y „a quelque être corporel hors de moi qui est l'ob- „jet de cette sensation, je sai d'une maniere en-

Chap. IX. 26. 27. „core plus certaine qu'il y a au dedans de moi „quelqu'être ſpirituel qui voit & qui entend." Non ſeulement Locke avoue qu'on peut à toute force douter de l'exiſtence des êtres extérieurs, puisque ſi » je conçois qu'il y a quelque être cor- » porel hors de moi" il y a quelque choſe que » je » ſai d'une maniere encore plus certaine," mais il déclare expreſſement, comme Deſcartes, que cette choſe que je ſai d'une maniere encore plus certaine que l'exiſtence des corps, eſt l'exiſtence de l'être ſpirituel qui eſt au dedans de moi.

27. On prétend que tout ce grand raiſonnement répété tant de fois ſe réduit uniquement à ceci: je ne connois que très-peu de choſe de la matiere, j'en devine imparfaitement quelques propriétés; or je ne ſai point du tout ſi ces propropriétés peuvent être jointes à la penſée; donc parceque je ne ſai rien du tout, j'aſſure poſitivement que la matiere ne ſauroit penſer.

Oſerois-je repréſenter au célébre Auteur de cette réflexion, que ſi l'argument qu'il rapporte, admet ſa réduction, celui de Deſcartes ne l'admet point. Ce Philoſophe étoit trop judicieux pour dire; il n'y a dans les corps que de l'étendue & de la ſolidité, & il ne peut y avoir que du mouvement & de la figure. Deſcartes ſavoit bien que c'étoit une pétition de principe. Il dit, la matiere eſt certainement étendue, & quelles que ſoient ſes autres propriétés, l'étendue me ſuffit pour prouver que l'ame n'eſt pas le corps. Il ne dit pas, j'ignore ſi les propriétés de la matiere peu-

vent être jointes à la pensée, ni rien qui en approche. Il dit l'être pensant n'est pas l'être étendu; je le sai parceque je puis douter de l'existence de l'être étendu & non pas de celle de l'être pensant; parce que lorsque je me considere, moi qui pense, lorsque je réfléchis sur mes facultés intellectuelles, je ne songe nullement à l'étendue, je n'y trouve pas la moindre teinte d'étendue; je conçois donc, ou plutôt je sens un être qui pense sans étendue. Chap. IX. 27-29.

28. Si Descartes avoit dit, l'ame est incertaine si elle est corps ou non, on auroit pu rétorquer l'argument, & dire; elle est donc incertaine si elle est matérielle ou immatérielle, & de cette incertitude on ne peut rien conclure. Mais il dit, elle est incertaine de l'existence de la matiere, & quelle que soit la nature de l'ame, elle est certaine de sa propre existence; & il en tire un argument qui n'est pas sujet à rétorsion.

29. On ne peut pas objecter qu'il conclut de ce qui peut être à ce qui est; parce que il ne conclut point que l'ame est différente du corps parce qu'elle peut être différente; mais que l'ame & le corps sont différens parce qu'ils peuvent être l'un sans l'autre; c'est à dire parceque l'existence de l'une est indépendante de l'existence de l'autre. Comment savons nous que la couleur & la figure, que nous voyons toujours ensemble, que nous pouvons connoître par le même sens, sont deux modifications différentes? Parce que l'une peut

Chap. IX. 29. 30. changer ſans que l'autre change ; en un mot parce que l'une peut exiſter ſans l'autre.

30. Je ne dois pas oublier une objection qu'on pourroit me faire perſonellement. On pourroit me dire, vous ſoutenez qu'il n'eſt pas poſſible de douter de l'exiſtence des corps ; vous devez donc reconnoître l'inſuffiſance de l'argument de Deſcartes.

Je répons 1° Ce raiſonnement a toute ſa force pour ceux qui diſent qu'on peut douter de l'exiſtence des corps, pour tous ceux qui en cherchent les preuves, c'eſt à dire pour preſque tous les Philoſophes depuis Deſcartes. 2° Je penſe, il eſt vrai, que de nos ſenſations, nous concluons l'exiſtence des corps ſans peine, immédiatement, & comme par inſtinct, par une révélation naturelle ; que nous ſommes faits en ſorte que recevoir une impreſſion & en conclure l'exiſtence de l'objet, eſt la même choſe ; & qu'il eſt inutile de chercher des preuves d'une propoſition dont nous ſommes entiérement convaincus, cependant nous ne connoiſſons pas l'exiſtence des corps de la même maniere que nous connoiſſons l'exiſtence des êtres qui ſentent. Nous connoiſſons la derniere par ſentiment, & non la premiere. Nous ſentons non pas l'exiſtence des corps, mais les impreſſions qu'ils font ſur le principe qui ſent, & qui ſont des modifications de l'ame. Il n'eſt pas raiſonnable de douter de l'exiſtence des corps, & il eſt impoſſible de douter de l'exiſtence de l'ame. Dans les ſonges nous voyons des corps qui n'exiſtent

point; & nous ne doutons pas de notre existence; nous avons donc quelque raison de douter de l'existence des corps. Le bon sens dément d'abord cette raison; mais enfin il faut réfléchir pour sentir la foiblesse de cette raison; & il ne faut point réflechir pour juger qu'un être qui sent, existe. Cette derniere proposition n'est sujette à aucun doute ni pratique ni spéculatif, & la premiere est sujette au doute spéculatif. Chap. IX. 30-32.

31. D'ailleurs on n'a qu'à changer un peu l'argument des Descartes, & dire, deux choses qui n'ont aucune liaison nécessaire entr'elles, peuvent exister l'une sans l'autre; le sentiment de mon existence n'a aucune liaison nécessaire avec l'étendue, puisque j'ai ce sentiment même lorsque je ne pense point à la matiere ou à l'étendue; donc &c.

Je crois cet argument sans réplique; mais il n'est pas le seul. Outre qu'on a prouvé (chap. VIII. §. 69. p. 237. &c.) que la matiere, ne peut pas sentir son existence; nos perceptions & nos sensations en fournissent deux autres qui n'ont pas moins de force.

32. „Nous avons" dit Mr. Bonnet (Essai analytique sur les facultés de l'ame, préface p. 19. & Recherches philos. sur les preuves du Christianisme pag. 40. note) „Nous avons le sentiment „distinct de plusieurs impressions simultanées, & „ce sentiment est toujours un & simple. Comment concilier la simplicité & la clarté de ce „sentiment avec l'étendue & avec la mobilité?

Chap. IX. 32. „Ces deux objets que je vois distinctement, agissent sur deux points différens de mon sensorium „ou du siege de mon ame. Le point qui reçoit „l'action de l'un n'est pas le point qui reçoit l'action de l'autre; car les parties de l'étendue sont „distinctes les unes des autres: l'étendue ne peut „donc avoir le sentiment un & simple de deux „choses distinctes. Je compare ces deux objets, „& de cette comparaison il naît en moi une troisieme perception, encore distincte des deux autres: c'est donc un troisieme point de mon sensorium qui est affecté; & j'ai de même le sentiment un & simple de ces trois impressions simultanées. L'étendue matérielle ne compare donc „pas; car le point où tomberoit la comparaison, „seroit toujours très distinct de ceux que les objets comparés affecteroient. Il ne pourroit donc „en résulter un sentiment unique, un *moi*. Mais „les objets n'agissent sur l'organe, que par impulsion: deux objets qui l'affectent à la fois, y excitent donc à la fois deux impressions distinctes. „Un corps qui reçoit à la fois deux mouvemens, „différens, se prête à l'impression de tous deux, & „prend un mouvement composé, qui est ainsi produit des deux impulsions, sans être ni l'une ni l'autre de ces deux impulsions en particulier. Le sentiment clair de ces deux impressions ne peut donc „résulter de ce mouvement. Le sentiment de *moi* „ne réside donc pas dans la substance matérielle."

Ce raisonnement est clair & pressant; cependant tâchons de le développer.

33. L'a-

33. L'ame éprouve plusieurs sensations à la fois, elle a plusieurs idées à la fois, elle les compare &c. (Voyez chap. VII. §. 5. pag. 164.); premier fait, du quel il résulte que c'est un être unique qui a ces sensations, ces idées. Car si une partie avoit une sensation, & une autre partie une autre, laquelle des deux parties compareroit? Prenez un morceau de cire, coupez-le en trois, faites une boule d'une portion, mettez-en une autre en mouvement, teignez la troisieme en rouge, laquelle de trois est la boule rouge en mouvement? Il faut donc que le même sujet ait les différentes sensations; elles ne se confondent point, c'est un second fait. Tant qu'elles sont dans ce qui certainement est matiere, elles se réduisent au mouvement: car les objets extérieurs ébranlent les nerfs, qui communiquent leurs ébranlemens au cerveau; en tout cela il n'y a que mouvement. Mais „une chose dont je suis certain" pour me „servir des expressions de Locke (Ess. sur l'Entend. hum. livr. 2. chap. XIV. §. 16.) c'est que „nos sensations n'enferment aucune idée de „mouvement en se montrant à nous, & que „celui qui n'auroit pas l'idée de mouvement par „quelqu'autre voie, n'en auroit aucune à mon „avis." Or l'ame sent ses modifications; donc ce qu'elle ne sent pas lorsque elle sent une de ses modifications, n'est pas de ce nombre. Dans toute sensation l'état de l'organe est le mouvement, dont l'ame n'a pas la moindre idée; donc le mouvement de l'organe n'est pas

Chap. IX. 33.

Chap. IX. 33. 34. la senſation; ce que nous avons auſſi prouvé (Chap. VIII. §. 20. 21. pag. 199. &c.)

34. „Si Dieu ne peut pas donner à la matiere la faculté de penſer, ou qu'elle ne l'ait pas „eſſentiellement, aucun ſyſtême de matiere, quelque compoſition, ou diviſion que l'on ſuppoſe, „ne peut devenir un être individuel, doué du „ſentiment intérieur, c'eſt à dire que le mouvement ne peut pas donner à la matiere la faculté „de penſer." Mais ſi „la matiere eſt naturellement & originairement capable de penſer, ou „(ſi) Dieu peut lui en donner la capacité.... „quelques ſyſtêmes de matiere peuvent devenir, „par certaines compoſitions, ou diviſions des „êtres penſans." (Collins Eſſ. ſur la nat. & deſtin. de l'ame humaine pag. 93.)

35. On dira, peut être, j'accorde que les mouvemens des organes affectent néceſſairement différentes parties du cerveau, lorsqu'ils occaſionnent différentes ſenſations; que l'être qui ſent, reçoit toutes ces ſenſations à la fois & qu'il les compare; que par conſéquent cet être n'eſt pas les différentes parties du cerveau qui ſont ébranlées, qu'il eſt unique. Mais cet être unique peut être matériel.

Je répons. 1° Il eſt prouvé que la penſée n'eſt pas une ſuite néceſſaire de l'étendue, qu'elle n'eſt pas le mouvement & ne vient pas du mouvement; d'où vient-elle donc?... De quelques propriétés de la matiere que nous ne connoiſſons pas.... Je le répéte puiſqu'on m'y force; ou ces

propriétés découlent néceſſairement de l'étendue, ou elles n'en découlent pas; ſi elles en découlent, la penſée eſt en derniere analyſe une ſuite néceſſaire de l'étendue, ce qui eſt faux: ſi elles n'en découlent pas, d'où viennent-elles ces propriétés contingentes? Qui les a données à la matiere? Puisqu'il n'y a point d'effet ſans cauſe, il faut enfin reconnoître l'exiſtence de Dieu, & le ſyſtême de la nature eſt renverſé.

Chap. IX. 35. 36.

36. Mais s'il y a un Dieu, que gagne-t-on à faire l'ame matérielle? Dieu ne peut-il pas la conſerver éternellement, toute matérielle qu'elle eſt, puisqu'aſſurément elle eſt ſimple, elle n'eſt pas l'effet de cette organiſation que nous voyons ſe diſſoudre. Si *le ſyſtême de la ſpiritualité* étoit *l'effet d'une politique très profonde & très intereſſée dans les Théologiens*; s'il falloit *imaginer un moyen pour ſouſtraire une portion de l'homme à la diſſolution afin de la rendre ſuſceptible de récompenſes & de châtimens* (Part. I. pag. 97. ſeconde note), il n'étoit pas néceſſaire que les théologiens priſſent (*) la peine d'imaginer le

(*) Obſervez que *Tertullien*, *Arnobe*, *Clement d'Alexandrie*, *Origene*, *Juſtin*, *Irenée &c.*, qui ſelon l'Auteur (Part. I. pag. 96.) *ont parlé* de l'ame, *comme d'une ſubſtance corporelle*, étoient théologiens; & Deſcartes à qui *le ſyſtême de la ſpiritualité tel qu'on l'admet aujourd'hui doit toutes ſes prétendues preuves* (Part. I. pag. 97. premiere note), n'étoit pas théologien. L'Auteur dira-t-il qu'*avant lui on régardoit l'ame comme ſpirituelle*, & que cette opinion étoit due à la politique des Théologiens? Je demanderai ſi les Théologiens avançoient leur ſentiment ſans preuve, puisqu'on les doit *toutes* à Deſcartes; & comment les Théologiens pouvoient regarder l'ame comme ſpirituelle, ſi Deſcartes

Chap. IX. 36-38. ſyſtême de la ſpiritualité; il leur ſuffiſoit de prouver la ſimplicité de l'ame & l'exiſtence de Dieu. De ces deux propoſitions réſulte la néceſſité d'admettre la religion naturelle & la grande probabilité d'une vie à venir qu'elle renferme, & de s'aſſurer par un examen ſévere & déſintéreſſé de la vérité ou de la fauſſeté d'une religion révélée, qui ſeule peut nous enſeigner ſi Dieu veut conſerver ou anéantir l'ame, matérielle ou ſpirituelle n'importe.

37. Je répons 2° que, l'ame ſent ſon exiſtence & ne ſent pas ſon étendue: voilà deux faits; donc elle n'eſt pas étendue, car un être étendu qui ſent ſon exiſtence, ne peut ſentir que l'exiſtence d'un être étendu, & par conſéquent l'étendue.

38. Faut-il prouver que l'ame ne ſent pas ſon étendue? Comment la ſentiroit-elle? Elle ne ſait ni quel lieu elle occupe, ni quelle figure elle a, ni quelle eſt ſa grandeur.

Elle ne ſait ni quelle eſt ſa figure, ni quelle eſt ſa grandeur; la choſe eſt conſtante. Qu'eſt-ce que la matiere ſans figure & ſans grandeur? Une abſtraction, un être de raiſon, une chimere.

eſt le premier qui ait établi que ce qui penſe doit être diſtingué de la matiere, d'où il conclut que notre ame, ou ce qui penſe en nous, eſt un eſprit, c'eſt à dire, une ſubſtance ſimple & indiviſible (ibidem). S'il diſoit qu'avant Deſcartes par eſprit on entendoit *une ſubſtance plus ſubtile que celle des corps groſſiers* (Part. I. pag. 96. note) il s'enſuivroit que le ſyſtême de la ſpiritualité eſt dû à Deſcartes, & n'eſt pas *l'effet d'une politique très profonde & très intereſſée dans les Théologiens.*

Elle ne fait quel lieu elle occupe. Ceux Chap.
qui se sont attachés à cette recherche, ont pla- IX.
cé l'ame dans le cœur, dans le sang, dans l'esto- 38-40.
mac, dans les nerfs, dans le diaphragme, dans la glande pinéale, dans le centre ovale, dans le corps calleux; je dirois presque où ne l'ont-ils pas placée?

39. L'ame ne sent donc ni sa figure, ni sa grandeur, ni sa place; cependant elle sent qu'elle existe, & qu'elle est toujours la même. Comme elle ne sent ni sa figure ni sa grandeur, l'une & l'autre peut changer sans que le sentiment de l'existence identique, qui est indépendant de ces déterminations, souffre aucun changement; mais un cercle n'est pas un quarré, une grande étendue n'est pas une petite étendue; donc l'ame peut sentir qu'elle est la même lorsqu'elle ne l'est pas; ce qui est absurde.

40. Je réponds en troisieme lieu que l'ame ne sent pas différentes parties d'elle même affectées par une sensation, ce qu'elle sentiroit nécessairement si elle étoit étendue; donc elle est inétendue. En effet la sensation qui nous paroît la plus simple, est fort composée; elle est la collection d'un grand nombre de sensations différentes, quoique de même nature. Quand je regarde une seule lettre de cet écrit, chacun des points visibles que cette lettre contient, fournit une sensation différente: la preuve en est que si je cache une partie de la lettre, je vois le reste, si un atome visible & blanc tombe sur le trait noir de cette

Chap. IX. 40. 41. lettre, je vois l'atome; donc le nombre des sensations différentes que j'ai, égale celui des points visibles que ma lettre renferme. L'ame sent chacune de ces impressions, puisque ce n'est que leur ensemble qui forme l'impression de la lettre, puisque l'ame ne voit pas la partie cachée de la lettre, & puisque l'ame apperçoit l'atome blanc qui est tombé sur le trait noir. Si l'ame étoit étendue, chacune de ces impressions se trouveroit sur une partie différente de l'ame; l'ame qui sent & distingue toutes ces impressions, sentiroit & distingueroit toutes les parties qui reçoivent ces impressions: il est de fait qu'elle ne sent ni ne distingue ces parties; donc il est certain qu'elle n'est pas étendue.

41. Je réponds en quatrieme lieu, que, si l'ame est matérielle, son véritable état, lorsqu'elle reçoit une sensation, est d'être en mouvement; on l'a prouvé. L'ame ne sent pas le mouvement; j'en appelle à la conscience de tout le monde: on voit un objet, on entend un son, on sent une odeur; on ne sent pas le mouvement de la lumiere, de l'air, des particules odorantes; on ne sent pas le mouvement des nerfs; la plus grande partie des hommes ignore même l'existence des nerfs optiques, acoustiques, olfactoires &c.; on sent encore moins le mouvement des esprits animaux, puisqu'on doute s'ils existent: en un mot il est de fait que l'ame apperçoit les sensations, non le mouvement, qui est son état; donc elle ne sent pas son véritable état; mais elle le

ſent, puiſqu'elle diſtingue ſes ſenſations qui ſont ſes états, ſes modifications; donc l'ame ſent ſes états & ne ſent pas ſon véritable état: ainſi la ſuppoſition que l'ame eſt matérielle mene à une contradiction, donc cette ſuppoſition eſt fauſſe.

42. Enfin je réponds en cinquieme lieu que l'ame a mille modifications à la fois, ces modifications ſont de la même eſpece, & le corps ne peut pas avoir deux modifications de la même eſpece à la fois. Les modifications de l'ame ſont de la même eſpece. Toutes les ſenſations, toutes les penſées ſont des états de l'ame qu'elle ſent; ces états différent par l'objet, & non en eux mêmes; ils ne différent pas comme le mouvement, la couleur, la figure. Il eſt impoſſible qu'un corps ait à la fois deux mouvemens différens; deux figures différentes, deux couleurs différentes. Donc l'ame n'eſt pas corps.

43. L'ame eſt donc inétendue, on vient de le prouver. Faudra-t-il prouver qu'elle eſt une ſubſtance? La choſe ne ſera pas difficile, car elle ſent ſes modifications, elle les ſent effectivement, elle ne les conſidere pas par abſtraction. Ces modifications exiſtent pendant que l'ame les ſent; les modes ne peuvent pas exiſter ſans la ſubſtance qu'ils modifient, donc l'ame qui ſent ſes modifications, eſt une ſubſtance: elle ſent qu'elle eſt une ſubſtance; car autrement elle ſentiroit ſes modes ſans ſubſtance, c'eſt à dire, elle les conſideroit par abſtraction, & ne les ſentiroit pas.

Chap. IX. 44. 45. 44. Toutes mes pensées, perceptions, sensations, actions, sont numériquement différentes; elles ne peuvent pas m'assurer que ce moi qui sent, reste le même. Il y a donc quelque chose de permanent qui s'attribue ces modes, & qui par conséquent sent son existence, puisqu'il sent qu'il existe d'une certaine maniere; & qui de plus sent qu'il reste le même, puisqu'il attribue le mode présent au même être qui pour le passé à été modifié diversement. Aussi plusieurs modernes font consister l'identité dans la mémoire. Assurément je ne puis savoir que je suis le même *sans* savoir que j'ai été, sans mémoire: mais la mémoire suppose que réellement je suis le même, & je puis la perdre sans cesser d'être le même.

45. Ainsi l'ame des hommes est une substance inétendue, dont l'attribut essentiel est le sentiment de son existence.

Le mot d'*ame* n'est donc pas, comme le prétend un copiste du systême de la nature, » un » terme abstrait & métaphysique, qui n'a pas plus » de réalité en soi par rapport au reste du corps, » que le mot de *vue* en a par rapport aux yeux, » & celui d'*ouie* par rapport aux oreilles. » (Evang. du jour tom. 8. pag. 9.)

Les mots *vue* & *ouie* signifient: 1. l'effet que les objets extérieurs produisent sur le principe qui sent en nous, par le moyen des yeux & des oreilles: 2. La faculté qu'ont ces organes de transmettre au principe qui sent les impressions des objets. Le premier sens n'est pas applicable

au mot *ame:* l'effet que les objets extérieurs produisent actuellement sur le principe qui sent, s'appelle *sensation*, & la réflexion sur cet effet se nomme *pensée.* Donc, selon l'Auteur, le mot *ame* devroit signifier la proprieté qu'a notre cerveau ou organe intérieur de sentir les impressions, de les rappeller, de les combiner &c.; & l'on vient de prouver que cette propriété n'appartient point aux êtres matériels. Chap. IX. 45, 46.

L'esprit n'est pas *une force occulte, imaginée pour expliquer des qualités & des actions occultes, & qui au fond n'explique rien* (P. I. pag. 102.) Il n'est pas *une force occulte*, parceque nous la sentons cette force; parceque nous connoissons les propriétés de l'esprit. Ce n'est pas une *force* abstraite; puisqu'il est prouvé que c'est une substance. Elle n'est pas *imaginée*, puisqu'elle existe, & qu'elle n'est pas matiere. Elle explique tout, à la reserve de l'union de l'ame & du corps qui est un fait, & dont il ne peut y avoir que trois explications. Car ou l'ame & le corps agissent l'un sur l'autre, ou ils n'agissent point l'un sur l'autre. S'ils n'agissent ni médiatement ni immédiatement, il en résulte l'harmonie préétablie. S'ils agissent l'un sur l'autre immédiatement, il en naît *l'influence physique;* s'ils agissent médiatement, voilà les causes occasionelles.

46. C'est donc sans raison que l'Auteur demande (Part. I. pag. 100. Note.) *aux Théologiens obstinés à admettre deux substances essentiel-*

Chap. IX. 46-49. *lement différentes, pourquoi ils multiplient les êtres sans néceſſité.* Ils répondent que c'eſt la néceſſité qui les force à multiplier les êtres, ou plutôt à reconnoître ceux qui exiſtent, puiſqu'il eſt prouvé que l'être penſant n'eſt pas étendu.

47. Si quelques uns diſent *parceque la penſée ne peut-être une propriété de la matiere;* ils diſent auſſi parce qu'il eſt prouvé que la penſée ne peut pas être une propriété eſſentielle à la matiere; parce qu'il eſt impoſſible que la matiere penſe par ſa propre nature, ni en vertu de quelqu'organiſation que ce ſoit.

48. *On leur demande alors ſi Dieu ne peut pas donner à la matiere la faculté de penſer; ils répondent que non, vu que Dieu ne peut pas faire des choſes impoſſibles.*

Ne peut-on pas arrêter ici l'Auteur, en lui faiſant obſerver que cette queſtion eſt pour le moins inutile, puiſqu'il eſt démontré que de fait ce qui penſe en nous n'eſt pas étendu?

49. *Mais dans ce cas les Théologiens d'après ces aſſertions ſe reconnoiſſent pour vrais Athées; & en effet d'après leurs principes il eſt auſſi impoſſible que l'eſprit ou la penſée produiſent la matiere, qu'il eſt impoſſible que la matiere produiſe l'eſprit ou la penſée.*

Tâchons de développer cet argument ad hominem. Les Théologiens dont parle l'Auteur, diſent qu'un être immatériel, quoique tout-puiſſant, ne peut pas donner à la matiere la faculté de penſer, parce que, ſelon eux, la faculté de

penser & l'étendue sont deux propriétés contradictoires: donc, dit l'Auteur, il est impossible que cet esprit tout puissant donne l'existence à la matiere. C'est à dire, celui qui ne peut pas donner à un être des propriétés contradictoires, ne peut pas donner l'existence à cet être. Un horloger ne peut pas donner à une pendule la propriété de marquer à la fois avec la même aiguille & le même cadran le tems vrai & le tems moyen; donc l'horloger ne peut pas faire une pendule. La conséquence ne découle pas de la prémisse. Chap. IX. 49. 50.

50. L'Auteur s'enveloppe dans les expressions. Il fait dire aux Théologiens, la matiere ne peut pas produire l'esprit ou la pensée. Il prend pour synonimes les mots esprit, & pensée, qui ne le sont point ici. L'esprit est une substance; & la pensée un mode de cette substance. Les Théologiens disent, la matiere ne peut pas penser, produire la pensée, si l'on veut. L'Auteur en conclut-il, la pensée ne peut pas produire la matiere? Les Théologiens en conviendront. En conclut-il, l'être pensant ne peut pas produire la matiere? les Théologiens nieront cette conséquence, & diront avec raison que la prémisse parle du mode, & la conséquence de la substance à laquelle ce mode appartient. Il est vrai que la matiere ne peut pas produire un être immatériel, parceque la matiere est purement passive: mais il n'en résulte point qu'un être immatériel, s'il est souverainement actif, ne puisse pas produire la matiere.

Chap. IX. 51. 52. 51. Ainsi cet argument, que l'élégant Auteur de la brochure intitulée *Dieu*, trouve d'abord (pag. 12.) » d'une grande force » & bientôt après seulement fort spécieux » rien n'est plus spécieux » dit-il (pag. 13.), n'est qu'un sophisme dans le quel on prend le même mot en deux sens, ou dans lequel d'un être purement passif on conclut à un être souverainement actif. C'est donc sans raison que ce fameux Écrivain complimente l'Auteur du systême de la nature, auquel il dit (pag. 13.) „Vous confondez les témeraires qui » ne connoissant que très peu de chose de la ma» tiere, & rien du tout de l'esprit, affirment avec » un orgueil insupportable que l'être des êtres ne » peut donner le sentiment, & la pensée à une » monade que nous appellons matérielle; d'autant » plus inconséquens que Dieu accorde le sentiment » aux animaux, qui ne sont, selon eux mêmes, » que de la matiere. Votre raisonnement doit » leur imposer silence; où, ce qui est bien pis & » beaucoup plus ordinaire, les forcer à parler sans » s'entendre. »

52. Nous savons que la matiere est étendue, & que l'être qui pense ne l'est pas; nous connoissons plusieurs propriétés de l'une & de l'autre; nous connoissons la matiere par les sens, & l'ame par sentiment. Ainsi nous avons une connoissance au moins aussi étendue de l'esprit que de la matiere; & celle que nous avons de l'esprit est plus certaine que celle que nous avons de la matiere.

53. Si ceux qui „affirment que l'être des „êtres ne peut donner le ſentiment & la penſée" à une particule de matiere quelconque, prouvent qu'il eſt contradictoire que la matiere penſe, ils l'affirment avec raiſon, & non pas avec orgueil. Il falloit réfuter leurs preuves. Chap. IX. 53-56.

54. Il n'y a point de monade matérielle; autant vaut-il dire une inétendue étendue. Il eſt très probable, mais il n'eſt pas démontré, que les animaux ayent du ſentiment. Tous ceux qui leur accordent le ſentiment, ne leur refuſent pas une ame immatérielle. Que l'Auteur liſe le traité de Bouillier à ce ſujet. Ce Philoſophe lui eſt connu. Un ſophiſme n'impoſe ſilence qu'à ceux qui ne ſavent pas le démêler; & il s'en faut bien que ceux qui défendent l'immatérialité de l'ame ſoient réduits à parler ſans s'entendre.

55. C'eſt *faute de méditer la nature, de l'enviſager ſous ſes vrais points de vue* (Part. I. pag. 78.), de remarquer l'oppoſition qui ſe trouve entre la matiere & le mouvement d'un côté, & l'ame & ſes opérations de l'autre, que l'Auteur du ſyſtême de la nature & ſes ſectateurs font de l'homme un être purement matériel.

56. Mais ce n'eſt pas parce que l'homme ne put concevoir comment *certains mouvemens internes & inviſibles qui ſe faiſoient ſentir à lui, pouvoient produire des effets ſi frappans, qu'il crut renfermer au dedans de lui même un principe moteur diſtingué de lui même.* Ce n'eſt pas parce qu'il ne put *comprendre qu'une idée fugitive,*

Chap. IX. 56. 57. *qu'un acte imperceptible de la pensée puissent souvent porter le trouble & le désordre dans tout son être, qu'il crut appercevoir en lui même une substance distinguée de lui* (Part. I. pag. 77.) Ce n'est pas *faute de méditer la nature, de l'envisager sous ses vrais points de vue, de remarquer la conformité & la simultanéité des mouvemens de ce prétendu moteur & ceux de son corps ou de ses organes matériels* que l'homme *jugea qu'il étoit non seulement un être à part, mais encore d'une nature différente de tous les autres êtres de la nature, d'une essence plus simple, & qu'il n'avoit rien de commun avec ce qu'il voyoit.* (Part. I. pag. 78.)

Nº 57. Ceux qui ont bien médité la nature, & qui l'ont envisagée sous ses vrais points de vue, ont été forcés de reconnoître l'immatérialité de l'ame, parce que toute matiere ne sent pas, & elle devroit toute sentir si le sentiment étoit essentiel à la matiere; parce qu'on peut douter de l'existence des corps, & non de celle d'un être qui sent; parce que la notion de pensée ne renferme rien de ce qui appartient à la matiere; parce que les objets extérieurs n'excitent dans les organes que le mouvement, & l'ame ne trouve point de mouvement dans ses sensations: parce que les ébranlemens des organes sont plus forts ou plus foibles, & les sensations de l'ame sont uniformes: parce que le mouvement & les sensations ont des propriétés opposées: parce que des légeres différences dans les mouvemens produisent souvent

des senſations oppoſées: parce qu'il eſt contra- Chap.
dictoire qu'un être étendu ſente ſon exiſtence & IX.
ne ſe ſente pas étendu; qu'il ſente & ne ſente pas 57-59.
ſes parties; qu'il ſente ſes états & ne ſente pas celui dans lequel il eſt réellement.

Nous pouvons donc ſoutenir l'union de l'ame & du corps, puiſque nous appercevons bien diſtinctement ces deux ſubſtances (voyez évang. du jour tom. 8. pag. 14.)

58. Quels ſont les hommes que l'Auteur accuſe de n'avoir pas médité la nature, de ne l'avoir pas enviſagée ſous ſes vrais points de vue, de n'avoir pas remarqué la conformité & la ſimultanéité des mouvemens de l'ame & de ceux de ſon corps? Ce ſont les Locke, les s'Graveſande, les Condillac, les Buffon, les Bonnet. (*) Où ſont donc les Philoſophes qui ont mieux étudié la nature?

59. *Ce qui met de l'obſcurité dans cette queſtion* n'eſt pas *que l'homme ne peut ſe voir lui même* (Part. I. pag. 101.) On l'a dit avant l'Auteur du ſyſtême de la nature, & on a fait uſage de la comparaiſon de l'œil, qui voit les objets & ne ſe voit pas lui même. Il y a bien de l'eſprit dans cette penſée, mais il n'y a point de ſolidité. Non, l'ame ne ſe voit pas, ne ſe touche pas elle-même. Elle fait mieux; elle ſe ſent.

(*) Je ne parle que de ceux qui ont prouvé l'immatérialité de l'ame. Si je voulois nommer tous ceux qui l'ont crue, je ferois la liſte des meilleurs Phyſiciens & des plus grands Philoſophes.

Chap. X. 4. *idée certaine* (*). *N'en soyons pas étonnés; l'homme ne peut avoir d'idées réelles que des choses qui agissent ou qui ont précédemment agi sur ses sens: or il n'y a que des objets matériels, physiques ou naturels qui puissent remuer nos organes, & nous donner des idées* (Part. II. p. 90. 91.). Un Dieu immatériel ne peut pas frapper nos sens; donc nous n'en avons pas l'idée; il n'existe pas au moins pour nous, car *~~tout~~ ce que nos sens ne nous font point connoître, n'est rien pour nous* (Part. II. pag. 124.). Aussi *c'étoit le grand tout, l'univers, la nature des choses qui étoit le véritable objet du culte de l'antiquité payenne.* Pour le prouver *donnons ici le commencement de l'hymne d'Orphée, adressée au Dieu Pan.*

„*O Pan! Je t'invoque ô Dieu puissant, ô „Nature universelle! Les cieux, les mers, la ter„re qui nourrit tout, & le feu éternel; car ce „sont là tes membres, ô Pan tout puissant &c.*" (Part. II. pag. 34.)

(*) Ciceron fait dire à l'Epicurien Vellejus „Platon veut „que Dieu soit sans corps; ce qu'on ne peut pas comprendre: il „faut donc qu'il soit destitué de sentiment, de prudence, & de „felicité; choses que nous trouvons renfermées dans la notion de „Dieu. Lorsqu'Aristote veut que Dieu soit sans corps, il le pri„ve de tout sentiment & même de prudence." *Quod vero sine corpore ille deum vult esse (Plato), ut Græci dicunt, ἀσώματον, id quale esse possit, intelligi non potest: careat enim sensu, necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate; quæ omnia una cum deorum notione comprehendimus* (De nat. Deor. libr. I. §. 12.). *Cum autem sine corpore idem (Aristoteles) vult esse Deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia.* (Ibid. §. 13.)

Nous avons montré (Chap. III. §. 8. p. 64.) que nous avons des idées réelles des êtres immatériels; & par conséquent nous avons prévenu cette objection. Chap. X. 4. 5.

Que l'Antiquité payenne ait adoré l'univers ou non, peu importe à la question. L'Antiquité peut s'être trompée. Mais je trouve dans les *questions sur l'Encyclopédie* (Part. III. pag. 85.) deux vers, & une priere d'Orphée qui contredisent l'hymne que notre Auteur lui attribue ici. Orphée dit de Dieu:

„Lui seul il est parfait; tout est sous son pouvoir;
„Il voit tout l'univers, & nul ne peut le voir.

„Marchez dans la voye de la justice, adorez „le seul maître de l'univers. Il est un, il est seul „par lui même. Tous les êtres lui doivent leur „existence. Il agit dans eux & par eux. Il voit „tout, jamais n'a été vu des yeux mortels." Le maître de l'univers n'est pas l'univers; celui qui a donné l'existence à tous les êtres, n'est pas la somme de ces êtres; celui que nul ne peut voir, n'est pas la matiere que tout le monde voit.

5. Preuve II. *L'idée de cette Divinité est la négation d'absolument toutes les idées que les hommes sont capables de se former. La spiritualité n'est en effet qu'une pure négation de la corporéité... l'infinité... est une pure négation des limites que nous trouvons dans les êtres... La toute puissance, l'éternité, l'omniscience, la perfection, sont-elles donc autre chose que des abs-*

Chap. X. 5. *tractions, ou des pures négations des bornes dans la force, dans la durée, dans la ſcience?* (P. II. pag. 121.)

Les attributs théologiques ou métaphyſiques de Dieu ne ſont en effet que de pures négations des qualités qui ſe trouvent dans l'homme, ou dans tous les êtres qu'il connoît: ces attributs ſuppoſent la Divinité exempte de ce qu'il nomme en lui même, ou dans tous les êtres qui l'entourent, des foibleſſes & des imperfections. Dire que Dieu eſt infini, c'eſt... affirmer qu'il n'eſt point, comme l'homme, ou comme tous les êtres que nous connoiſſons, circonſcrit par les bornes de l'eſpace. Dire que Dieu eſt éternel, ſignifie qu'il n'a point eu, comme nous, ou comme tout ce qui exiſte, un commencement, & qu'il n'aura point de fin. Dire que Dieu eſt immuable, c'eſt prétendre qu'il n'eſt point, comme nous, ſujet au changement. Dire que Dieu eſt immatériel, c'eſt avancer que ſa ſubſtance ou ſon eſſence ſont d'une nature que nous ne concevons point, mais qui doit être dès lors totalement différente de tout ce que nous connoiſſons (Part. II. pag. 58. 59.)

Le néant eſt ce dont on ne peut rien affirmer avec vérité, & dont on peut tout nier véritablement; tellement que l'idée du néant eſt, pour ainſi dire, la négation d'abſolument toutes les idées (Part. II. pag. 121.): donc l'idée de la Divinité eſt l'idée de néant.

Si vous dites que la ſpiritualité eſt une pure négation de la corporéité, l'on peut dire avec

autant des raiſon que la corporéité eſt la négation de la ſpiritualité. On peut ajouter; dire, par exemple, que l'homme eſt borné, mortel, changeant, c'eſt dire qu'il ne connoît pas tout, qu'il n'agit pas par tout; qu'il n'a pas toujours exiſté, & qu'il n'exiſtera pas toujours; qu'il ne perſiſte pas dans le même état de ſanté, de vigueur, de maniere de penſer. Tous ces attributs ſont de pures négations: donc l'idée d'homme eſt l'idée de néant. La vérité eſt que ces négations ſont des négations grammaticales; en effet ce ſont des réalités; & ce que l'Auteur prend pour des réalités, ce ſont des vraies négations. (Voyez chap. I. §. 54.) Chap. X. 57.

6. Selon le paſſage de Clarke, que vous adoptez, ce qui diſtingue l'être du néant, l'idée poſitive de l'idée négative, eſt que l'un a des propriétés, & l'autre n'en a point; les eſprits ont des propriétés; donc l'idée d'eſprit eſt poſitive.

7. Mais, *l'eſprit humain peut-il comprendre ce que c'eſt que l'infini, & pour s'en former une eſpéce d'idée confuſe, n'eſt-il pas obligé de joindre des quantités bornées à d'autres quantités qu'il ne conçoit encore que bornées?* (Part. II. pag. 121.). L'eſprit humain comprend ce que c'eſt que l'infini; mais non en entaſſant quantités bornées ſur quantités bornées; de cette maniere il ne parvient jamais à l'infini. Ou l'eſprit s'arrête en faiſant cet aſſemblage, & il ne forme qu'une ſomme finie; ou il ne s'arrête pas, & comme il ne peut pas ajouter toujours, il eſt forcé de

Chap. X. 7. 8. dire, *& ainsi à l'infini;* expreſſion qui montre que nous avons naturellement l'idée de l'infini.

Hobbes (Leviath. Ch. III. Voyez Part. II. pag. 58. note) remarque judicieuſement que »tout ce que nous imaginons eſt fini» mais il en conclut mal »qu'ainſi le mot infini ne peut former »aucune idée ni aucune notion." Il en pouvoit ſeulement conclure que nous ne pouvons nous former aucune image de l'infini. Une image n'eſt pas une notion. Si les mots »tout ce que nous imaginons» ſignifient tout ce que nous connoiſſons, tout ce dont nous avons quelque notion, Hobbes tombe dans une pétition de principe. Tout homme qui ſait ce qu'il dit quand il dit *toujours* & *jamais*, a l'idée de l'infini.

8. Je ne comprends point comment la force, la durée, la ſcience, ceſſent d'être quelque choſe de poſitif, & deviennent des pures négations, lorſqu'elles ſont infinies, c'eſt à dire, lorſque la force s'étend à tout, la durée continue toujours, & la ſcience connoît tout. Si tout ce qui eſt infini, eſt négatif, la matiere n'eſt qu'une pure négation, car *cette matiere eſt infinie* (Part. II. pag. 136. lig. 12. 13.).

Donc il n'eſt pas vrai que l'idée de la Divinité ſoit la négation de toutes les idées que les hommes ſont capables de ſe former. Ils ſe forment l'idée de l'exiſtence, de la puiſſance, de la ſcience, de la durée; & nous diſons que Dieu peut tout, qu'il ſait tout, qu'il exiſte, qu'il a

toujours exiſté, & qu'il exiſtera toujours. Il n'y a point de négation dans tout cela. Chap. X. 8-10.

9. L'Auteur même reconnoît que ces qualités ne ſont pas aſſez négatives pour ne pas pouvoir convenir à l'être ſuprême, puisqu'il avoue (Part. II. pag. 45. lig. 3. 2. 1. à fine) qu'*en ſuppoſant un Dieu unique l'auteur de toute choſe on ne put ſe diſpenſer de lui attribuer une bonté, une ſageſſe, un pouvoir ſans limites*. Et (Part. II. pag. 104.) que *la matiere*, qui à ſon avis eſt l'être qui exiſte par lui même, eſt *indépendante & immuable*.

10. Preuve III. *Une choſe eſt démontrée impoſſible dèsque non ſeulement on ne peut en avoir d'idées vraies, mais encore quand les idées quelconques qu'on s'en forme, ſe contrediſent, ſe détruiſent, répugnent les unes aux autres.* (*) *Le Dieu théologique ne peut point agir; il répugne à ſon eſſence divine d'avoir des qualités humaines; & ſi l'on ſuppoſe ces qualités infinies, elles n'en ſeront que plus inintelligibles & plus difficiles ou impoſſibles à concilier.* (Part. II. p. 129.) *Il eſt très poſſible de démontrer que le Dieu théologique eſt impoſſible; pour le prouver, il ſuffit de faire voir....., qu'un être formé par la combinaiſon monſtrueuſe des contraſtes les plus choquans, ne peut point exiſter* (Part. II. p. 130.) Nos penſeurs modernes, *à force de rêver, de raiſonner, de ſubtiliſer, ont rendu*

(*) Voyez ch. III. où vous trouverez des remarques applicables ici, & le reſte des paroles de l'Auteur.

Chap. X. 10. *son existence* (de Dieu) *impossible pour quiconque osera la méditer de sang froid.* (Part. II. pag. 99.)

Ainsi le Dieu du Théologien est impossible; *celui du Théiste est nécessairement rempli de contradictions*, & celui *du Déiste est inutile.* (Part. II. pag. 221.) Les uns & les autres *détrompes d'un grand nombre d'erreurs grossieres dont les superstitions vulgaires se sont successivement remplies, s'en tiennent purement à la notion vague de la divinité* (Part. II. pag. 218.) Mais les Déistes *supposent que cet être imaginaire retiré dans la profondeur de son essence, après avoir fait sortir la matiere du néant, l'abandonne pour toujours au mouvement qu'il lui a une fois imprimé.... D'où l'on voit* qu'ils *font de leur Dieu un être inutile aux hommes; mais ils ont besoin d'un mot pour désigner la cause premiere ou la force inconnue à laquelle, faute de connoître l'énergie de la nature, ils croient devoir attribuer la formation primitive ou, si l'on veut, l'arrangement d'une matiere coéternelle a Dieu.* (Part. II. pag. 219.)

Les Théistes supposent des rapports plus particuliers entre l'agent universel & l'espece humaine....; ils ne peuvent, comme les Déistes purs, se contenter d'un Dieu immobile & indifférent. (Part. II. pag. 220.)

Tous deux admettent un être qui n'est qu'une pure fiction; le font-ils spirituel? Ils n'en ont plus d'idées réelles. Lui donnent-ils des attri-

buts moraux? Aussitôt ils en font un homme dont il ne faut qu'étendre les perfections, mais dont les qualités se démentent à tout instant, dès qu'on le suppose l'Auteur de toutes choses. (Part. II. pag. 221.) Chap. X. 10.

Assurément l'être dont l'idée est composée d'idées contradictoires, est impossible. Nous disons que Dieu est le seul vrai agent, la source de toute action; nous avons tort, si Dieu ne peut point agir; mais c'est ce qui n'est pas prouvé.

Il ne répugne point à l'essence divine d'avoir au suprême degré les qualités dont les hommes sont doués à un degré inférieur, dèsque ces qualités ne supposent pas nécessairement des limites. J'ai déjà remarqué qu'une propriété réelle ne peut pas cesser d'être réelle, uniquement parce qu'on en exclut toute limite.

Les Déistes & les Théistes *n'ont besoin d'un Dieu que pour enfanter la nature*, c'est à dire, pour *faire sortir la matiere du néant* (Part. II. pag. 219.) Comment pourroient ils le faire matériel?

Nous avons des idées réelles des êtres spirituels.

Pour *démontrer que* Dieu *est impossible*, il ne suffit point de faire voir en général *qu'un être formé par la combinaison monstrueuse des contrastes les plus choquans, ne peut point exister*; c'est ce que tout le monde accorde; il faut faire voir que l'idée de Dieu, telle que nous nous la formons, est essentiellement une combinaison de

Chap. X. contradictions. C'est ce que l'Auteur tâche de prouver: écoutons le.

10. 11. II. *Tout ce qu'on nous dit de Dieu, le rend matériel, ou prouve l'impossibilité où nous serons toujours de concevoir un être différent de la matiere; non étendu, & pourtant en tout lieu; immatériel, & pourtant agissant sur la matiere; spirituel, & produisant la matiere; immuable, & mettant tout en mouvement* (Part. II. pag. 106. 107.) *Qu'est-ce qu'un pur esprit qui crée & qui meut la matiere? Qu'est-ce qu'un être immuable qui est la cause des mouvemens & des changemens qui s'opérent à chaque instant dans la nature? Qu'est-ce qu'un être infini qui coëxiste pourtant avec l'univers?* (Part. II. pag. 120.) *Demandez à un théologien si Dieu peut commettre le crime? Il vous dira que non, vu que le crime répugne à la justice, qui est de son essence. Mais ce même théologien ne voit pas qu'en supposant Dieu un pur esprit, il répugne tout autant à son essence d'avoir créé ou de mouvoir la matiere, que de commettre un crime répugne à sa justice.* (Part. II. p. 195. note). *Ces qualités discordantes peuvent-elles exister dans un même sujet?.... L'existence de Dieu & les attributs divins ne peuvent être des choses évidentes & démontrées pour nul homme sur la terre; sa non existence & l'impossibilité des qualités incompatibles que la théologie lui assigne, seront évidemment démontrées pour quiconque voudra sentir qu'il est impossible qu'un même sujet réunisse des*

qualités qui se détruisent réciproquement, & que tous les efforts de l'esprit humain ne pourront jamais concilier. (Part. II. p. 194. 195.) Chap. X. 11. 12.

Tout ce qu'on nous dit de Dieu le rapprocheroit de la matiere, si la matiere existoit par elle même; si elle étoit indépendante, immuable &c. c'est à dire, si la matiere se rapprochoit de la divinité. Il n'est rien moins qu'impossible de concevoir un être différent de la matiere. Dieu, sans être étendu, est en tout lieu, parce qu'il connoît tout, il voit tout, il agit par tout. Le reste des passages que je viens de citer, contient des antitheses dans les mots: il faut faire voir qu'il y a de la contradiction dans les choses; qu'un être immatériel, quelque puissant qu'on le suppose, ne peut donner ni l'existence, ni le mouvement à la matiere: qu'un être qui n'acquiert ni ne perd rien, & qui ne change jamais de sentiment, ne peut pas avoir donné l'existence à des êtres périssables &c.

12. *Et comment ne pas soupçonner en lui de l'impuissance, en voyant l'inéxécution perpetuelle des projets qu'on lui supposoit* (à Dieu)? (Part. II. pag. 46.)

(*) Qu'est-ce qu'*un Dieu tout puissant qui jamais, ne vient à bout de ses desseins?* (Part. II. pag. 120.) *Un Dieu qui aime l'ordre & qui jamais ne peut le maintenir?* (Ibidem). *Qu'est-ce qu'un être tout puissant qui ne peut jamais communiquer à ses ouvrages la perfection*

(*) Voyez le reste de ce passage pag. 290.

Chap. X. 12. 13. *qu'il veut trouver en eux?.... Qu'est-ce qu'un être qui peut tout, & qui ne réussit jamais à rien?* (Ibidem.)

Disons plutôt, comment ne pas soupçonner que ceux qui font des pareilles objections, supposent à Dieu des projets qu'il n'a point formés; qu'ils imaginent des desseins que Dieu n'a jamais eus, un ordre qui seroit un vrai désordre, des perfections imaginaires qui seroient des imperfections réelles.

13. Mais au moins il y a de la contradiction dans les qualités morales qu'on doit attribuer à Dieu. *On* est *forcé d'admettre dans ce Dieu Monarque des qualités contradictoires, incompatibles, disparates, qui s'excluoient les unes les autres, attendu qu'on lui voyoit produire à chaque instant des effets très opposés & démentir évidemment les qualités qu'on lui avoit assignées. En supposant un Dieu unique l'Auteur de toute chose on ne put se dispenser de lui attribuer une bonté, une sagesse, un pouvoir sans limites, d'après ses bienfaits, d'après l'ordre que l'on crut voir regner dans le monde, d'après les effets merveilleux qu'il y opéroit: mais d'un autre côté comment s'empêcher de lui attribuer de la malice, de l'imprudence, & du caprice, à la vue des désordres fréquens & des maux sans nombre, dont le genre humain est si souvent la victime & dont ce monde est le théâtre? Comment éviter de le taxer d'imprudence en le voyant continuellement occupé à détruire ses*

propres ouvrages? (Part. II. pag. 45. 46.) *Qu'est-ce en effet qu'un être dont on ne peut rien affirmer qui ne se trouve sur le champ démenti? Qu'est-ce qu'un Dieu bon qui s'irrite sans cesse;... un Dieu infiniment heureux dont la félicité est continuellement troublée;... un Dieu juste qui permet que ses sujets les plus innocens essuyent des injustices perpetuelles;.... Qu'est-ce qu'un être omniscient qui se croit obligé d'éprouver ses créatures?.... Qu'est-ce qu'un être revêtu de toutes sortes de qualités divines, & dont la conduite est toujours humaine.... qui n'agit jamais d'une façon digne de lui?* (Part. II. pag. 120.) *Quelles étranges idées doivent avoir de leur divinité ces aveugles mortels, qui s'imaginent que le maître absolu de tout peut s'offenser des mouvemens qui se passent dans leur esprit? Quelles contradictions que de penser que son bonheur inaltérable puisse être troublé, ou son plan dérangé par les secousses passageres qu'éprouvent les fibres imperceptibles d'une de ses créatures!* (Part. II. pag. 306.) Chap. X. 13.

Notre Dieu ne s'irrite jamais; il voit les crimes & les désapprouve, c'est à dire, il les regarde comme des crimes sans s'irriter, & sans rien perdre de sa félicité. De ce que Dieu est souverainement juste, s'ensuit-il que toutes ses créatures le soyent nécessairement? Dieu devoit-il faire des miracles, violer les loix générales pour soustraire un homme innocent à la malice d'un homme injuste?

Chap. X. 17. 18. *mites, la terre solide s'ébranle, les montagnes s'embrâsent, la contagion détruit les hommes & les animaux, la stérilité désole les campagnes.* (Part. I. pag. 60.)

Ces *désordres* sont *affligeans;* mais non seulement *ce sont des effets nécessaires, produits par des causes naturelles, qui agissent par des loix fixes* (Part. I. pag. 60); mais de plus ces désordres ou d'autres probablement plus affligeans sont des suites nécessaires de ce que le fini n'est pas infini. Tout être borné est sujet à quelque désordre, ou plutôt à quelque suite résultante de ce qu'il est borné, & c'est à ces suites que nous donnons le nom de désordre. Car, *on ne peut trop le répéter, rélativement au grand ensemble, tous les mouvemens des êtres, toutes leurs façons d'agir, ne peuvent être que dans l'ordre & sont toujours conformes à la nature* (P. I. p. 64.) (*). Ce qui est désordre pour nous, ce qui emmene ces maux auxquels nous sommes sujets, *n'est que le passage* d'un être *à un ordre* ou plutôt à un état *nouveau* (Part. I. pag. 62.); & un être successif doit nécessairement passer d'un état à un autre.

18. D'ailleurs, *il n'existe point* dans la nature *des maux dont elle ne fournisse le remede à ceux qui ont le courage de le chercher & de l'appliquer.... Cette nature suit des loix générales & nécessaires, dans toutes ses opérations..... Le mal physique est le dérangement produit dans nos*

(*) Rappellons nous qu'il ne s'agit ici que du mal physique.

organes par les causes physiques que nous voyons agir.... Ces causes finissent toujours par produire des effets sensibles ou capables de frapper nos sens... Nous souffrons parce qu'il est de l'essence de quelques êtres de déranger l'économie de notre machine (Part. I. pag. 249.). *En considérant la nature* l'Auteur auroit *pu voir que le mal physique est une suite nécessaire des propriétés particulieres à quelques êtres ;* il auroit *reconnu que les pestes, les contagions, les maladies sont dues à des causes physiques, à des circonstances particulieres, à des combinaisons qui, quoique fort naturelles, sont funestes au genre* humain (Part. II. pag. 52.)... Pour être à l'abri du mal physique, *il faudroit que l'homme fût tout seul plus fort que la nature entiere, ou qu'il fût hors de cette nature ;... que tous les êtres perdissent leurs essences pour lui ; il faudroit qu'il n'eût plus de sensibilité physique, qu'il ne connût plus ni le bien ni le mal, ni le plaisir ni la douleur... Mais dès lors il ne seroit plus en état de se conserver, ni de rendre son existence heureuse ; tous les êtres devenus indifférens pour lui, il n'auroit plus de choix, il ne sauroit plus ce qu'il doit aimer ou craindre, chercher ou éviter... En un mot l'homme seroit un être dénaturé ou totalement incapable d'agir de la maniere que nous lui connoissons :* & vraisemblablement il n'en seroit pas *plus heureux. Si il est de l'essence actuelle de l'homme de tendre au bien être ou de vouloir se conserver ;... si la douleur l'avertit de ce qu'il* Chap. X. 18.

Chap. X. 21. 22. » nature." (Ce n'est pas méchanceté que de souffrir le mal par des bonnes raisons) » S'il ne le veut ni » ne le peut, c'est à la fois méchanceté & impuis- » sance." (ni l'un ni l'autre) » S'il le veut & le » peut, ce qui seul convient à Dieu, d'où vient » donc le mal sur la terre? De ce que tout être » créé est fini & borné." (Voyez Quest. sur Encycl. Part. XXV. pag. 104.)

22. O homme, ne vois-tu pas que *Dieu est une cause universelle qui doit songer au maintien du grand tout* dont il est distingué? *Cet être n'est il donc pas, selon toi même, le Dieu de la nature, le Dieu des mers, des fleuves, des montagnes, de ce globe, où tu n'occupes qu'une si petite place, de tous ces autres globes que tu vois rouler dans l'espace autour du soleil qui t'éclaire?* N'est il pas le Dieu de ce nombre innombrable de globes que par les yeux de l'esprit tu vois rouler autour de ces soleils que les yeux de ton corps te montrent dans le firmament, & autour de ceux que tes yeux ne te font pas appercevoir? *Cesse donc de t'obstiner à ne voir que toi seul dans la nature; ne te flatte pas que le genre humain, qui se renouvelle & disparoît comme les feuilles des arbres, puisse absorber tous les soins & la tendresse de l'agent universel, qui... regle le destin de toutes choses* (Part. II. pag. 63.). Cesse de demander dans tes plaintes insensées si le *maître de la nature a cette bonté* qu'on lui attribue. Cesse de dire, *n'est-il pas l'Auteur de toutes choses? Dans ces cas ne sommes nous pas for-*

cés de lui attribuer également les douleurs de la goute, les ardeurs de la fievre, les contagions, les famines, les guerres qui désolent l'espece humaine? Lorsque je suis en proie aux douleurs les plus aigues, lorsque je languis dans l'indigence & les infirmités, lorsque je gémis sous l'oppression, où est la bonté de Dieu pour moi? (P. II. pag. 61.) Elle est dans les remedes qu'il me fournit, souvent dans les maux mêmes dont il permet que je sois affligé & toujours dans les consolations qu'il m'accorde. Chap. X. 22-24.

23. Mais cette bonté particuliere ne se trouveroit nulle part, qu'on ne pourroit rien conclure contre la bonté d'un Dieu auteur & conservateur de tout ce vaste univers. Il falloit qu'il y eut un globe, que *des révolutions terribles, des déluges, des tremblemens de terre bouleversent* quelquefois; dans lequel *des gouvernemens négligens ou pervers produisent & multiplient la misere, la stérilité, la dépopulation, & les ravages* (Part. II. pag. 61. 62.). O homme foible & vain, rejettera-tu sur l'Auteur de toutes choses ta foiblesse même & tes crimes?

24. Sans doute, dit l'Auteur: si votre Dieu existoit, il seroit l'auteur du mal moral. *Le systême si peu fondé de la liberté de l'homme, que nous avons détruit ci-devant, fut visiblement imaginé pour laver l'auteur de la nature du reproche qu'on doit lui faire, d'être l'auteur, la source, la cause primitive des crimes de ses créatures.* (Part. II. pag. 71.) Et, si l'homme est

Chap. X. 24. 25. libre, *pourquoi* Dieu lui *a-t-il accordé une liberté dont* Dieu *devoit prévoir que* l'homme *pourroit abuser?* (Part. II. pag. 70.)

25. Que l'homme soit libre ou non, il n'est pas une pure machine; les motifs & les idées ne dirigent point une machine, & dirigent l'homme: l'Auteur est forcé d'en convenir. *Cette volonté,* dit-il (Part. I. pag. 191.) *est nécessairement déterminée par la qualité bonne ou mauvaise, agréable ou désagréable, de l'objet ou du motif qui agit sur nos sens, ou dont l'idée nous reste & nous est fournie par la mémoire.* Cela posé, voyons s'il est possible d'éviter le mal moral.

Il faut donner l'existence à une intelligence bornée: peut-elle être exempte d'ignorance? Il faut que cette intelligence se détermine sur des motifs; donc elle ne pourra pas toujours se décider sur des sujets qu'elle connoît parfaitement: peut-elle toujours éviter l'erreur? Cette intelligence ne doit agir qu'avec le concours d'un corps, qui *dans son origine n'est qu'un point imperceptible, dont les parties sont informes...... Ce point se développe, il s'étend, il s'accroît par l'addition continuelle de matieres analogues à son être;.... il devient adulte,... sensible dans toutes ses parties;.... & capable de travailler plus ou moins efficacement à sa propre conservation.* (Part. I. pag. 72. 73.)

L'homme n'acquiert des connoissances que peu à peu, & par le secours des autres hommes: autre source d'erreurs. L'homme a des besoins,

& par conféquent des defirs. *L'homme étant par* Chap. X. 25.
fon organifation un être à qui le mouvement eft toujours néceffaire, doit toujours defirer (Part. I. pag. 328.); *l'impulfion que le defir nous donne, eft lui même un grand bien* (Part. I. pag. 329.) Pour peu que vous augmentiez la force, l'activité des defirs, vous verrez naître les paffions, qui font *néceffaires à la confervation de l'homme* (Part. I. pag. 155.); mais qui fouvent détournent l'homme du fentier de la vérité. Voilà le mal moral introduit néceffairement dans le monde. Il eft, auffi bien que le mal phyfique, une fuite indifpenfable de notre nature bornée. Pour exclure le mal moral il falloit que Dieu fît, non des hommes, mais des êtres exempts de paffions, & doués d'une intelligence parfaite, ce qui eft contradictoire avec la nature d'un être fini; ou que Dieu agît continuellement fur l'efprit des hommes pour les éclairer quand ils fe trompent, & pour modérer leurs paffions, quand ils fe laiffent entraîner. Autant valoit-il que Dieu ne fît point d'hommes; & qu'il executât lui même ce que dans ce cas il feroit par leur moyen. *La nature*, dit l'Auteur (Part. I. pag. 149.); je dis Dieu, *ne fait les hommes ni bons ni méchans:* il fait »des êtres penfans, dont la plupart font »injuftes & malheureux" (*Dieu* pag. 15.), parce qu'ils fe rendent tels; ils fe rendent injuftes & malheureux parce qu'ils le peuvent; & ils le peuvent parce qu'il eft impoffible qu'ils exiftent fans être fujets à l'erreur & aux paffions.

Chap. X. 26. 26. Jusqu'ici l'idée de Dieu n'est rien moins que contradictoire. Mais, continue l'Auteur, *malgré tous les efforts & les subtilités de ses plus ardens défenseurs, l'existence de Dieu n'est pas même probable.* (Part. II. pag. 194.) Car

Preuve I. La *notion* de Dieu *varie d'un siecle à l'autre, d'une contrée à l'autre, d'un homme à un autre homme; que dis-je?* elle *n'est jamais constante dans le même individu. Cette diversité, cette fluctuation, ces changemens successifs, ont les vrais caracteres d'une connoissance, ou plutôt d'une erreur acquise.* (Part. II. pag. 91.) *Ainsi les notions de la divinité que nous voyons répandues par toute la terre, ne prouvent point l'existence de cet être; elles ne sont qu'une erreur générale, diversement acquise & modifiée dans l'esprit des nations, qui ont reçu de leurs ancêtres ignorans & tremblants les dieux qu'ils adorent aujourd'hui.* (Part. II. pag. 94.) *Ceux même qui font profession d'adorer le même Dieu, sont-ils d'accord sur son compte?..... Souscrivent-ils unanimement aux idées que* les autres *présentent sur sa nature?* (Part. II. pag. 294.)

Quelle diversité dans la maniere de penser des hommes! Selon notre Auteur les Déicoles ne s'accordent point sur les attributs de Dieu. Descartes dit (Resp. ad secundas object. post meditat. pag. 73.) »il est fort remarquable que tous »les Métaphysiciens s'accordent unanimement »dans la description des attributs de Dieu (au-

» tant qu'on peut les connoître par la seule raison Chap.
» humaine) en sorte qu'il n'y a aucune chose phy- X.
» sique, sensible, dont nous avons l'idée la plus 26. 27.
» palpable, sur la nature de la quelle les Philoso- phes ne différent d'avantage?" (*) ? De quel côté est le vrai? Tous ceux qui sont versés dans la lecture des Métaphysiciens trouveront, qu'il est du côté de Descartes.

Il se peut que le peuple idolâtre ait varié sur les attributs de la divinité & sur les êtres qu'il regardoit comme des Dieux. Cependant il est assez prouvé qu'on a généralement reconnu un seul Dieu suprême. Ceux qui adorent le même Dieu, Chrêtiens, Juifs, Mahometans, s'accordent dans les attributs essenciels & primitifs, ils sont *d'accord sur quelques points généraux* (Part. II. pag. 92. dig. 5.), & essentiels, & ils ne diffèrent que dans quelques conséquences.

27. Quand même ils différeroient autant que le dit l'Auteur, cette diversité ne prouveroit rien. *Pour que les opinions des hommes au sujet de la Divinité fussent d'accord, il faudroit que des idées, des sensations, des perceptions uniformes eussent par tout fait naître les mêmes opinions sur la divinité; ce qui supposeroit des organes parfaitement semblables, remués ou mo-*

(*) *Est enim notatu valde dignum quod omnes Metaphysici in Dei attributis (iis scilicet quæ per solam rationem humanam cognosci possunt) describendis unanimiter consentiant, adeo ut nulla sit res physica, nulla sensibilis, nulla cujus ideam maxime crassam & palpabilem habeamus, de cujus natura non major opinionum diversitas apud philosophos reperiatur.*

Chap. X. 27-29. *difiés par des événemens parfaitement analogues.* *Or, comme cela n'a pas pu arriver, comme les hommes, essentiellement différens par leurs tempéramens, se sont trouvés dans des circonstances très différentes* (Part. II. pag. 91. 92.); comme l'humeur & les circonstances varient pour le même homme, n'est-il étonnant que *les inductions ou les corollaires qu'on tire de cette .... vérité* ne soient *point les mêmes pour deux peuples ou même pour deux individus* (Part. II. pag. 193.); que le même homme soit tantôt encouragé par la clemence de Dieu, tantôt effrayé de sa justice?

28. La diversité des sentimens sur un objet ne prouve rien contre la réalité de cet objet; car *la réalité est presqu'aussi diverse dans la tête des hommes que la chimere* (Part. II. p. 95. lig. 3. a fine.) Tous les hommes ne goûtent pas le même assortiment de couleurs; la musique qui flatte une nation, déplait à l'autre: *chaque homme a son idée du soleil, tous ces soleils existent-ils;* (Part. II. pag. 95.), ou en résulte-t-il qu'il n'en existe aucun? *Il est,* dit-on, (*ibidem*) *facile de répondre que l'existence du soleil est un fait constaté par l'usage journalier des sens, au lieu que l'existence d'un Dieu n'est constatée par l'usage d'aucun sens; tout le monde voit le soleil, mais personne ne voit Dieu.*

29. Je replique, cette réponse est hors de propos. Vous prétendez que la diversité dans l'idée que différens individus se forment de la divinité, rend improbable l'existence de Dieu,

montre même que Dieu n'existe point. C'est ce que vous dites expressément pag. 91. 94. 294. &c. de votre seconde partie. C'est ce que vous donnez à entendre ici (pag. 95.) par les paroles: *chaque homme a son Dieu: tous ces Dieux existent-ils; ou n'en existe-t-il aucun?* On vous répond, que la conséquence que vous tirez de cette diversité n'est pas juste; qu'on peut également dire, *chaque homme a son idée du soleil, tous ces soleils existent-ils, ou n'en existe-t-il aucun?* Vous repliquez que l'existence du soleil est prouvée par le témoignage (non *par l'usage*) des sens & que l'existence de Dieu n'est pas prouvée de cette maniere. Vous en appellez donc à une preuve différente de celle que vous prétendiez tirer de la diversité d'idées; & vous abandonnez cette derniere. En effet vous avouez que *la réalité est presqu'aussi diverse dans la tête des hommes que la chimere*; donc votre argument fondé sur la diversité d'idée, est un sophisme de votre aveu. Chap. X. 29. 30.

30. Cette remarque pourroit suffire; j'ajoute que tout ce qui est certain n'est pas prouvé par le témoignage des sens, & que l'Auteur se trompe dans le caractere qui, à son avis, distingue la réalité de la chimere. *Il y a*, dit-il (Part. II. pag. 95. 96.) *d'un côté des qualités sur lesquelles on ne dispute point, de l'autre côté on dispute sur toutes les qualités.* Ou l'Auteur veut dire que tout être qui a quelques qualités sur lesquelles on ne dispute point, existe;

Chap. X. 30-32. où il prétend que pour prouver l'existence d'un être il faut qu'on soit d'accord sur toutes ses qualités. Dans le premier sens, la Chimere de Bellerophont, & le Sphinx d'Oedipe ont existé, car on s'accorde sur plusieurs de leurs qualités. Dans le second, malgré le témoignage des sens le soleil n'existe pas; car on n'est pas d'accord sur sa grosseur, sur sa distance de la terre; on ne convient pas s'il est fixe ou non &c.

31. Mais, *personne n'a jamais dit, il n'y a point de soleil.... au lieu que plusieurs hommes sensés ont dit, il n'y a point de Dieu.*

On pourroit douter du bon sens de ceux qui ont dit, il n'y a point de Dieu: d'ailleurs l'existence d'une chose dépend-elle du jugement de quelques hommes? Un nombre innombrable d'hommes sensés ont dit, il n'y a point d'antipodes; les antipodes en existoient-ils moins?

32. L'Auteur insiste, *la preuve la plus forte que l'idée de la divinité n'est fondée que sur une erreur, c'est que les hommes sont peu à peu parvenus à perfectionner toutes les sciences qui avoient pour objet quelque chose de réel, tandis que la science de Dieu est la seule qu'ils n'aient jamais perfectionnée; elle est par tout au même point; tous les hommes ignorent également quel est l'objet qu'ils adorent, & ceux qui s'en sont le plus sérieusement occupés, n'ont fait qu'obscurcir de plus en plus les idées primitives que les mortels s'en étoient formées* (Part. II. p. 91.). *Est-il une contrée sur la terre où la science de Dieu*

Dieu se soit réellement perfectionnée? A-t-elle pris quelque part la consistence & l'uniformité que nous voyons prendre aux connoissances humaines, aux arts les plus futiles, aux métiers les plus méprisés? (Part. II. pag. 294.) Chap. X. 90.

Ne soyons point étonnés de les voir (les hommes) *si peu d'accord sur les idées qu'ils s'en forment* (de Dieu), *sur les systêmes qu'ils se font rélativement à lui, sur les cultes qu'ils lui rendent: leurs disputes sur son compte, les inconséquences de leurs opinions, le peu de consistence & de liaison de leurs systêmes, les contradictions où ils tombent sans cesse dès qu'ils veulent en parler, les incertitudes où se trouvent leurs esprits toutes les fois qu'ils s'occupent de cet être si arbitraire ne doivent point nous sembler étranges; il faut nécessairement disputer quand on raisonne d'un objet vu diversement dans des circonstances variées, & sur lequel il n'est pas un seul homme qui puisse être constamment d'accord avec lui même.*

Tous les hommes s'accordent sur les objets qu'ils sont à portée de soumettre à l'expérience; nous ne voyons point de disputes sur les principes de la Géométrie; les verités évidentes & démontrées ne varient point dans notre esprit; nous ne doutons jamais que la partie ne soit moins grande que le tout, que deux & deux fassent quatre, que la bienfaisance ne soit une qualité aimable, que l'équité ne soit nécessaire aux hommes en société. Mais nous ne trouvons que disputes,

Chap. X. 32. *qu'incertitudes, que variations dans tous les systêmes qui ont la Divinité pour objet; nous ne voyons nulle harmonie dans les principes de la Théologie; l'existence de Dieu que l'on nous annonce par-tout comme une vérité évidente & démontrée, ne l'est que pour ceux qui n'ont point examiné les preuves sur lesquels on la fonde. Ces preuves paroissent souvent fausses ou foibles à ceux mêmes qui d'ailleurs ne doutent aucunement de cette existence; les inductions ou les corollaires que l'on tire de cette prétendue vérité si démontrée ne sont point les mêmes pour deux individus; les penseurs de tous les siecles & de tous les pays se querellent sans cesse entre eux sur la religion, sur leurs hypotheses théologiques, sur les vérités fondamentales qui leur servent de base, sur les attributs & les qualités d'un Dieu dont ils se sont vainement occupés, & dont l'idée varie continuellement dans leur propre cerveau.*

Ces disputes & ces variations perpétuelles devroient au moins nous convaincre que les idées de la Divinité n'ont ni l'évidence ni la certitude qu'on leur attribue, & qu'il peut être permis de douter de la réalité d'un être que les hommes voyent si diversement, sur lequel ils ne sont jamais d'accord, & dont l'image varie si souvent en eux mêmes (Part. II. pag. 192. 194.). *Sans un dérangement très marqué dans nos organes nos sentimens ne varient gueres sur les objets que nos sens, que l'expérience, que la raison nous ont bien démontrés. Dans quelque circonstance*

qu'on nous prenne nous n'avons aucun doute ni Chap.
sur la blancheur de la neige ni sur la lumiere du X.
jour, ni sur l'utilité de la vertu. Il n'en est pas 32.
de même des objets qui dépendent uniquement de notre imagination, & qui ne nous sont point prouvés par le témoignage constant de nos sens; nous en jugeons diversement suivant les dispositions dans lesquelles nous nous trouvons. Ces dispositions varient en raison des impressions involontaires que nos organes reçoivent à chaque moment de la part d'une infinité de causes, soit extérieures à nous, soit renfermées dans notre propre machine. Ces organes sont à notre insçu perpétuellement modifiés, relâchés ou tendus par plus ou moins de pesanteur ou d'élasticité dans l'air, par le froid ou le chaud, la sécheresse ou l'humidité, la santé ou la maladie, la chaleur du sang, l'abondance de la bile, l'état du systême nerveux &c. Ces différentes causes influent nécessairement sur les idées, les pensées, les opinions momentanées de l'homme; il est par conséquent obligé de voir diversement les objets que son imagination lui présente, sans pouvoir être redressée par l'expérience & la mémoire (Part. II. pag. 306. 307.). *Si les opinions du même individu sur son Dieu sont flottantes & sujettes à varier, combien doivent-elles subir de changemens dans les êtres si divers qui composent la race humaine? Si, peut-être, il n'existe pas deux hommes qui voyent un objet physique exactement des mêmes yeux, à plus forte raison combien*

Chap. X. 32. *doit-il y avoir de variété dans leurs façons d'envisager les choses qui n'existent que dans leur imagination? Quelle infinité de combinaisons d'idées des esprits essentiellement différens doivent-ils se faire pour composer un être idéal dont chaque instant de la vie doit changer le tableau?* (Part. II. pag. 309.).

D'autre côté l'Auteur soutient que la science de Dieu s'est perfectionnée. *La premiere Théologie de l'homme lui fit d'abord craindre & adorer les élémens mêmes, des objets matériels & grossiers; il rendit ensuite ses hommages à des agens présidens aux élémens, à des génies puissants, à des génies inférieurs, à des héros ou à des hommes doués de grandes qualités. A force de réfléchir il crut simplifier les choses en soumettant la nature entière à un seul agent, à une intelligence souveraine, à un esprit, à une ame universelle qui mettoit cette nature & ses parties en mouvement* (Part. II. pag. 16.). *L'idée de l'unité de Dieu... ne put être que le fruit tardif des méditations. A force de méditer quelques penseurs sont parvenus à n'admettre dans l'univers qu'une seule divinité dont la puissance & la sagesse suffisoient pour le gouverner. Ce seroit en effet se tromper que de croire que l'idée de la spiritualité de Dieu, telle que nous la trouvons admise aujourd'hui, se soit présentée de bonne heure à l'esprit humain.* Elle fut *le fruit lent & tardif de l'imagination des hommes* (Part. II. pag. 167.).

33. S'il étoit vrai que la ſcience de Dieu ne s'eſt point perfectionnée, qu'en conclure? Que les hommes ont d'abord rencontré la vérité, ſi les notions que nous avons ſur cet important ſujet, ſont vraies. Il faut montrer qu'elles ſont fauſſes; ce n'eſt qu'après cette démonſtration qu'on peut expliquer le phénomene dont il s'agit ici, en le ſuppoſant réel. Chap. X. 33. 34.

34. Preuve II. Dieu doit être intelligent, & il n'eſt nullement probable qu'il le ſoit. *Un être intelligent c'eſt un être qui penſe, qui veut, qui agit pour parvenir à une fin. Or pour penſer, pour vouloir, pour agir à notre maniere, il faut avoir des organes & un but ſemblables aux nôtres. Ainſi dire que la nature eſt gouvernée par une intelligence, c'eſt prétendre qu'elle eſt gouvernée par un être pourvu d'organes, attendu que ſans organes il ne peut y avoir ni perceptions, ni idées, ni intuition, ni penſées, ni volontés, ni plan, ni action* (Part. I. pag. 66. 67.). *Je le répéte, pour avoir de l'intelligence, des deſſeins, & des vues, il faut avoir des organes & des ſens, ce que l'on ne dira point de la nature, ni de la cauſe que l'on ſuppoſe préſider à ſes mouvemens* (Part. I. pag. 69.). *L'on ne voit point qu'un Dieu immatériel & dépourvu d'organes corporels ne pouvoit ni agir, ni penſer comme un être matériel, que ſon organiſation particuliere rend ſuſceptible des qualités, des ſentimens, des volontés, des vertus que nous trouvons en lui* (Part. II. pag. 69.).

Chap X. 34. 35. Nous avons fait voir (chap. III. §. 5. pag. 60. &c.) que toutes ces prétentions sont mal fondées par rapport aux esprits en général. Elles sont encore moins soutenables lorsque on les applique à l'être suprême.

35. Au moins, dit l'Auteur, vous êtes forcés d'attribuer à votre Dieu des qualités humaines. *Après avoir subtilisé le Dieu métaphysique, & l'avoir rendu en idée si différent de tout ce qui agit sur les sens, la Théologie se trouve forcée de le rapprocher de l'homme dont elle l'avoit tant éloigné; elle en refait un homme par les qualités morales qu'elle lui assigne; elle sent que sans cela on ne pourroit persuader aux mortels qu'il puisse y avoir des rapports entr'eux & l'être vague, aërien, fugitif, incommensurable qu'on leur fait adorer; elle s'apperçoit que ce Dieu merveilleux n'est propre qu'à exercer l'imagination de quelques penseurs dont le cerveau s'est accoutumé à travailler sur des chimeres ou à prendre des mots pour des réalités; enfin elle voit qu'il faut au plus grand nombre des enfans matériels de la terre un Dieu plus analogue à eux, plus sensible, plus connoissable. En conséquence la Divinité, malgré son essence ineffable ou divine, est revêtue de qualités humaines, & l'on ne sentit jamais leur incompatibilité avec un être que l'on avoit fait essentiellement différent de l'homme, & qui ne peut par conséquent avoir ses propriétés ni être modifié comme lui...* (Part. II. pag. 60.). *Les attributs métaphysiques ou théo-*

logiques de la Divinité en font un être abstrait & inconcevable, dès qu'on le distingue de la nature & de tous les êtres qu'elle renferme, les qualités morales en font un être de l'espece humaine, quoique par les attributs négatifs on se soit efforcé de l'éloigner de l'homme (Part. II. pag. 117. 118.). *En effet l'homme dans son Dieu ne vit & ne verra jamais qu'un homme; il a beau subtiliser, il a beau étendre son pouvoir & ses perfections, il n'en fera jamais qu'un homme gigantesque, exagéré, qu'il rendra chimérique à force d'entasser sur lui des qualités incompatibles: il ne verra jamais en Dieu qu'un être de l'espece humaine, dont il s'efforcera d'aggrandir les proportions au point d'en faire un être totalement inconcevable. C'est d'après ces dispositions que l'on attribue l'intelligence, la sagesse, la bonté, la justice, la science, la puissance, à la Divinité, parce que l'homme est intelligent lui même; parce qu'il a l'idée de la sagesse dans quelques êtres de son espece; parce qu'il aime à trouver en eux des dispositions favorables à lui même; parce qu'il estime ceux qui montrent de l'équité; parce qu'il a lui même des connoissances qu'il voit plus étendues dans quelques individus qu'en lui; enfin parce qu'il jouit de certaines facultés qui dépendent de son organisation* (Part. II. pag. 40. 41.) (*). *Mais comment supposer des volontés, des passions, des desirs à un être qui n'a besoin de rien, qui se suf-*

Chap. X. 35.

(*) Voyez la même pensée répétée Part. II. pag. 149. 166. & 167. 181. 221. lig. 7. 11.

Chap. X. 38-40. que c'est rapprocher Dieu de l'homme que de lui attribuer des connoissances, l'on doit prouver que Dieu est destitué d'intelligence, ou que de deux intelligences différentes l'une a des connoissances, & l'autre n'en a point.

Dès que Dieu connoît tout parfaitement, il est exempt d'erreur, il est sage, bon, juste &c. & ces qualités ne sont pas humaines, mais les hommes en sont doués jusqu'à un certain point.

39. Nous disons que Dieu est intelligent, parce que nous trouvons que l'idée d'intelligence est renfermée dans celle d'être nécessaire, & que cette intelligence se montre dans tout ce qui existe & est contingent. De l'intelligence nous déduisons les autres qualités morales, que nous portons au delà de tout degré, parce que l'idée d'être nécessaire nous y contraint. Ce n'est pas *parce que l'homme est intelligent lui même, parce qu'il a l'idée de la sagesse, par ce qu'il estime ceux qui montrent de l'équité &c.* que nous attribuons *l'intelligence, la sagesse, la bonté, la justice, la science, la puissance, à la divinité.* Dieu est Dieu, & non pas *un homme gigantesque & exagéré.*

40. Nous ne reconnoissons pas les attributs moraux de Dieu, *parceque sans cela on ne pourroit persuader aux mortels qu'il puisse y avoir des rapports entr'eux* & Dieu. S'il étoit possible que l'être suprême n'eût point les attributs que nous appellons moraux, il resteroit le rapport du créateur à la créature; celui de l'être indépen-

dant aux êtres auxquels il a donné l'existence. Cet être n'est point *vague, aërien, fugitif;* car il n'y a rien de plus déterminé, de plus réel, de plus permanent que l'être qui existe par lui même.

41. Il faut bien que Dieu soit incommensurable avec tout ce qui existe, parce que l'infini est incommensurable avec le fini. Si la matiere étoit, comme l'Auteur le prétend, infinie & nécessaire, seroit-elle commensurable avec les corps, qui sont tous finis & contingens? La matiere ou la nature, selon l'Auteur, & les corps se ressembleroient en ce qu'ils auroient quelques propriétés communes; & l'on pourroit dire que l'Auteur dans sa nature ne vit & ne verra, jamais que des corps; qu'il a beau subtiliser, qu'il a beau étendre le pouvoir de cette nature, il n'en fera jamais qu'un corps gigantesque, exagéré, qu'il rend chimérique à force d'entasser sur lui des qualités incompatibles, parce qu'exister par soi même & avoir des propriétés qui sont indépendantes, & peuvent exister l'une sans l'autre, sont des choses incompatibles &c.

42. Je vois que ceux qui admettent une divinité, les Galilée, les Descartes, les Newton, les Leibnitz, les Clarke, les s'Gravesande, les Bonnet &c. sont accoutumés à travailler sur des réalités, puisqu'ils ont perfectionné les Mathématiques ou la Physique, & presque tous l'une & l'autre.

Je ne m'arrête point à l'organisation source de la pensée & de l'intelligence, parce que j'ai déjà montré l'absurdité de cette proposition.

Chap. X. 43. 44. 43. L'être qui se suffit à lui même peut avoir des volontés. Il n'a ni desirs ni passions. C'est, comme l'a remarqué Newton, (voyez Part. II. pag. 151.) par allégorie qu'on dit que Dieu voit, entend, se réjouit, se met en colere &c. L'Auteur avoue (ibidem) que *les hommes n'ont pu faire autrement*, parcequ'il faut qu'ils se servent du langage qu'ils ont.

44. *Même en supposant un être immatériel, on est forcé de reconnoître en lui différentes manieres d'être, différentes volitions, différentes façons d'agir; à moins qu'on ne le supposât totalement privé d'action, au quel cas il seroit parfaitement inutile. En effet pour changer de maniere d'agir, il faut nécessairement changer de façon d'être. D'où l'on voit que les Théologiens, en faisant Dieu immuable, le rendent immobile, & par conséquent inutile. Un être immobile dans ce sens de ne point changer de façon d'être, ne pourroit évidemment avoir ni des volontés successives, ni produire des actions successives: si cet être a créé la matiere ou enfanté l'univers, il fut un temps où il voulut que cette matiere & cet univers existassent, & ce temps fut précédé d'un autre temps où il avoit voulu qu'ils n'existassent point encore.* (Part. II. pag. 104. 105.)

J'ai déjà insinué que les Déicoles sont de deux sentimens différens. Les uns, & l'on pourroit dire presque tous, pensent que Dieu prévoit les futurs contingens; & les autres croient que

Dieu ne les prévoit pas. Les uns & les autres Chap. X. 44. 45.
conviennent que Dieu prévoit tous les effets du pur méchanisme. A cet égard, Dieu n'a jamais eu des volitions différentes, des volontés successives, quoiqu'il produise des actions successives. Il a voulu de toute éternité que telle ou telle chose arrivât dans un certain temps. Ainsi l'on n'est pas *forcé de reconnoître en lui différentes manieres d'être, différentes volitions, différentes façons d'agir.* Les premiers étendent tout naturellement ces réflexions à ce qui dépend de la volonté des êtres libres.

Ceux qui pensent que Dieu ne prévoit pas les futurs contingens, peuvent dire que pour confondre le changement de volonté avec le changement de maniere d'être, il faut abuser excessivement de la rigueur du terme; & que Dieu a voulu de toute éternité faire une chose dans certaines circonstances & une autre chose dans des circonstances différentes; ensorte qu'effectivement il ne change jamais ni de volonté ni de maniere d'agir.

45. On objecte *que s'il n'existoit point de mal dans le monde, l'homme n'eût jamais songé à la divinité. Si la nature lui eût permis de satisfaire aisément tous ses besoins renaissans, ou de n'éprouver que des sensations agréables, ses jours eussent coulé dans une uniformité perpétuelle, & il n'auroit point eu de motifs pour rechercher les causes inconnues des choses* (Part. II. pag. 4.) *Tout homme a senti une foule de maux; il souffrit de la part de l'inclémence des*

Chap. X. 45. *saisons, des disettes, des contagions, des accidens, des maladies &c.* (Part. II. pag. 5.) *Ce fut dans le sein de l'ignorance, des alarmes & des calamités que les hommes ont toujours puisé leurs premieres notions sur la divinité. D'où l'on voit qu'elles durent être ou suspectes, ou fausses, & toujours affligeantes.* (Part. II. p. 9.)

L'Auteur n'est pas toujours aussi décisif qu'ici. *Le mal*, dit-il (Part. II. pag. 21.) *fut encore plus que le bien le motif des recherches que les hommes ont faites sur la divinité, des idées qu'ils s'en sont formées, & de la conduite qu'ils ont tenue à son égard;* donc, de son aveu, le bien y a eu quelque part. Il est vrai qu'il se retracte d'abord, car il continue. *L'admiration seule des œuvres de la nature, & la reconnoissance de ses bienfaits n'eussent jamais déterminé le genre humain à remonter péniblement par la pensée à la source des choses; familiarisés sur le champ avec les effets favorables à notre être, nous ne nous donnons point les mêmes peines pour en chercher les causes, que pour découvrir celles qui nous inquietent ou nous affligent. Ainsi en réfléchissant sur la divinité, ce fut toujours sur la cause de ses maux que l'homme médita.* (Part. II. pag. 21. 22.)

Mais *l'observation de la nature fut la premiere étude de ceux qui eurent le loisir de méditer; ils ne purent s'empêcher d'être frappés des phénomenes du monde visible. Le lever & le coucher des astres, le retour périodique des sai-*

ſons, les variations de l'air, la fertilité & la ſtérilité des champs, les avantages & les dommages cauſés par les eaux, les effets tantôt utiles tantôt terribles du feu, furent des objets propres à les faire penſer (Part. II. pag. 27.); autant le retour d'un printemps agréable que celui d'un été brûlant; autant le retour d'un automne fécond, que celui d'un hiver ſtérile; autant la fertilité que la ſtérilité des champs; autant les avantages cauſés par l'eau & par le feu, que les dommages occaſionnés par ces deux élémens. Chap. X. 45. 46.

46. De plus, la remarque ſur laquelle l'Auteur fonde ſa concluſion, eſt que l'homme ne ſe donne pas les mêmes peines pour chercher la cauſe de ſon bien être, que pour chercher celle de ſes maux; il ſe donne donc quelque peine pour découvrir la cauſe de ſon bonheur; & la concluſion devoit être qu'*en réfléchiſſant ſur la divinité, ce fut* ſouvent *ſur la cauſe de ſes maux, que l'homme médita.*

Quand il ſeroit vrai que l'homme ne ſonge pas à la ſource de ſon bien être, un bien être continuel produit un malaiſe, qui peut l'engager dans cette recherche. Car *c'eſt par ſes beſoins multipliés que l'énergie de l'homme eſt dans une action perpétuelle; dès qu'il n'a plus de beſoin, il tombe dans l'inaction, dans l'apathie, dans l'ennui, dans une langueur incommode & nuiſible à ſon être* (Part. II. pag. 3.). Si l'homme étoit continuellement heureux, l'envie de ſortir de l'incommode langueur où le jetteroit ſon,

Chap. X. 46.-48. bonheur, seroit pour lui un motif très-puissant de rechercher les causes inconnues des choses. Si *méditer est* ordinairement *une peine*, c'est un plaisir lorsque la méditation nous délivre de l'ennui: & l'homme y tombe infailliblement, lorsque *toujours content* il *ne* s'occupe *qu'à satisfaire* des *besoins* qu'il peut satisfaire aisément, *à jouir du présent*, *à sentir des objets qui* l'avertissent *sans cesse de son existence d'une façon qu'il* approuve *nécessairement*; lorsque *rien* n'allarme *son cœur*, lorsque *tout* est *conforme à son être*, lorsqu'*il n'*éprouve *ni crainte*, *ni défiance*, *ni inquietudes pour l'avenir* (Part. II. pag. 4.); en un mot lorsque *ses jours* coulent *dans une uniformité perpétuelle*.

47. D'ailleurs la curiosité est naturelle à l'homme; il se demanderoit, qui suis-je? d'où suis-je venu? Où vais-je? Ou philosophant sur son état actuel, il ne pouroit se dissimuler sa contingence; & il découvriroit bientôt l'être nécessaire auquel il doit son existence.

48. *Cependant l'idée de la divinité réveille toujours en nous des idées affligeantes: si nous remontions à la source de nos craintes actuelles, & des pensées lugubres qui s'élevent dans notre esprit toutes les fois que nous entendons prononcer son nom, nous la trouverions dans les déluges, les révolutions, & les désastres qui ont détruit une partie du genre humain, & consterné les malheureux échappés à la destruction de la terre: ceux-ci nous ont transmis jusqu'à ce jour leurs fra-*

frayeurs, & les idées noires qu'ils se sont faites Chap.
des causes ou des Dieux qui les avoient allarmés. X.
Si les Dieux des nations furent enfantés 48-50.
dans le sein des allarmes, ce fut encore dans celui de la douleur que chaqu'homme façonna la puissance inconnue qu'il se fit pour lui même (Part. II. pag. 9. 10.). Petrone a dit, il y a long temps,

La crainte fut des Dieux le premier inventeur (*).

J'avoue que la crainte peut avoir enfanté quelques uns des Dieux qui peuploient l'olympe des payens, ou quelques uns des Fétiches que les sauvages révérent. Mais je ne crois pas que ce soit la crainte qui ait inspiré le culte du Soleil, de la Lune, de Ceres, de Bacchus.

49. Si tout ce que l'Auteur dit, étoit vrai, quelle conclusion pourroit-on en tirer? Accordons pour un moment que les déluges, les révolutions, les désastres aient donné à l'homme occasion de chercher s'il y a un Dieu: pour oser dire que les idées qu'il s'en forme, sont *ou suspectes ou fausses*, il faut avoir montré que ces idées ne se fondent que sur les désastres qui ont occasioné leur recherche, ou avoir examiné & renversé les preuves qui appuyent ces idées; & la recherche de leur premiere origine est aussi inutile que l'origine alleguée est précaire.

50. Je dis que l'origine à laquelle on rapporte l'idée de Dieu, est précaire, parce que ni

(*) *Primus in orbe Deos fecit timor.*

Chap. X. 50. Petrone ni l'Auteur n'étayent leur conjecture d'aucune preuve. Je pourrois dire, au moins avec autant de raison, que c'est la crainte qui porte les Athées à nier l'existence de Dieu.

On a des reproches à se faire, & quel homme n'en a point? On en craint les suites pour l'autre vie. Ces craintes cesseroient, si la mort étoit pour l'homme la fin de toutes choses. S'il y a un Dieu, il peut conserver notre principe pensant, quelque matériel qu'il soit, car certainement ce principe n'est pas ce corps organisé que nous touchons, & que nous voyons se dissoudre. Il faut donc nier l'existence de Dieu. S'il n'y a point de Dieu, il faut que la matiere existe nécessairement. On le dit; on confond ce qui est indestructible par les forces de la nature avec ce qui est absolument indestructible; ce qui naturellement ne peut cesser d'exister avec ce qui a toujours existé; & ce qui a toujours existé avec ce qui existe nécessairement. L'existence de la matiere ne suffit pas, il faut du mouvement: on ne sait pas à quoi l'on peut attribuer un mouvement essentiel, car tous les mouvemens que nous connoissons, sont communiqués. Qu'importe? On avoue que tous les mouvemens sont communiqués, & l'on soutient en même temps que le mouvement est essentiel à la matiere. Si l'on avoit voulu parler sans détour, on auroit dit, nous soutenons que le mouvement est essentiel à la matiere, uniquement parce que l'existence du mouvement est essentielle à notre systême. Revenons.

51. L'idée de la Divinité réveille en nous des idées consolantes. Je n'ai jamais trouvé d'homme heureux qui ne se soit senti plus assuré de son bonheur, ni d'homme malheureux qui ne se soit senti soulagé de ses malheurs, en pensant qu'il est entre les mains d'une Providence bonne & sage. Chap. X. 51. 52.

Ceux qui par leur méchanceté, par leur ambition, sont les fléaux du genre humain, sont bourellés de remords & accablés de craintes; mais la source de ces craintes n'est assurément pas *dans les déluges, dans les révolutions, dans les désastres qui ont détruit une partie du genre humain, & consterné les malheureux échappés de la destruction de la terre.* Ces monstres n'y pensent pas seulement. Dira-t-on que dans leurs craintes, dans leurs remords ils pensent à Dieu, & qu'ils n'y auroient jamais songé, si ces malheureux restes du genre humain ne leur avoient transmis les idées noires qu'ils s'en étoient faites? Je nierai la supposition, & je dirai que tout homme sensé a mille raisons, sans les déluges & autres désastres, pour se convaincre de l'existence de Dieu; & que ces craintes ne viennent pas des idées noires, mais des idées justes qu'on se fait de la Divinité.

52. On continue, *il est encore une disposition qui servit à tromper l'homme sauvage, & qui trompera tous ceux que la raison n'aura point désabusé des apparences, c'est le concours fortuit de certains effets avec des causes qui ne les*

Chap. X. 53. 54. Il n'est pas difficile de découvrir ce phénomene; c'est de l'existence de ce qui pouvoit ne pas exister; c'est de cet admirable phénomene que nous cherchons la cause. l'Auteur dit lui-même (Part. II. pag. 151.) que *les physiciens expliquent tous les phénomenes par les propriétés de la matiere; & quand ils ne peuvent les expliquer faute de connoître les causes naturelles, ils ne les croient pas moins déductibles de ces propriétés ou de ces causes.* Ils ne disent donc pas que Dieu est l'Auteur immédiat de quelque phénomene, quand nous ignorons *comment il a pu s'opérer* par les forces de la nature.

54. Si pour affirmer que Dieu est la cause de l'existence & des propriétés primitives des êtres contingens, il faut *connoître parfaitement les forces de la nature*, à plus forte raison est-il nécessaire de les connoître pour soutenir que la nature fait tout. Si nous ne *savons* pas *pourquoi l'aimant attire le fer*: si nous ne *sommes* pas *en état d'expliquer les phénomenes de la lumiere, de l'électricité, de l'élasticité*: si nous ne *connoissons pas le méchanisme qui fait que la modification de notre cerveau, que nous nommons volonté, met nos bras en action* (Part. II. pag. 18.), comment osons nous assurer que tous ces phénomenes sont les effets de la matiere & du mouvement? sur quel fondement pouvons nous affirmer simplement qu'il est possible que la matiere & le mouvement les produisent?

De quel droit lui accordons-nous ce pouvoir? Est-ce parce que nous savons qu'elle produit quelques-uns de ces phénomenes? Mais d'abord il n'y en a aucun que nous puissions expliquer. Tout ce que nous pouvons faire avec toute notre physique, avec toutes nos expériences, avec tous nos calculs, c'est de ramener un phénomene particulier à un phénomene plus général. En second lieu je nie que la matiere & le mouvement soient la cause proprement dite d'aucun phénomene. En troisieme lieu, quand il seroit vrai que nous connoissons la cause de quelques effets, & que cette cause est la matiere en mouvement, il n'en résulteroit point qu'elle fût la cause de tous les autres. Milon a pu porter un taureau, le tuer d'un coup de poing, & le manger dans un repas; s'ensuit-il que Milon pouvoit composer les harangues de Demosthenes, les poëmes d'Homere, les traités mathématiques d'Archimede? Enfin la matiere pour produire quelque effet doit exister & se mouvoir; & nous avons prouvé que l'existence & le mouvement lui sont contingens. Chap. X. 54. 55.

55. On insiste: *L'observation de la nature fut la premiere étude de ceux qui eurent le loisir de méditer* (Part. II. pag. 27.). *Ces observateurs plus expérimentés finirent les divinités nationales, en laissant à chaque individu les dieux qu'il s'étoit formés d'après ses propres idées, ou en leur en substituant des nouveaux apportés des régions d'où ils venoient eux mêmes* (Part. II. pag. 31.). Ils animerent la nature, ils la personi-

Chap. X. 53. nifierent dans toutes ses parties (Part. II. p. 32.). *Ils adoroient eux mêmes ou faisoient adorer au vulgaire la nature agissante ou le grand tout, envisagé sous ses différentes opérations ou qualités* (Part. II. pag. 33.). Preuve en est le commencement de l'hymne d'Orphée adressée au Dieu Pan (Part. II. pag. 34.). *A force de raisonner & de méditer sur cette nature ainsi ornée, ou plutôt défigurée* par les poëtes, par les statuaires, & par les prêtres, *les spéculateurs subséquens ne reconnurent plus la source d'où leurs prédécesseurs avoient puisé les Dieux & les ornemens fantastiques dont ils les avoient parés. De Physiciens & de Poëtes transformés par le loisir & par des vaines recherches en Métaphysiciens ou en Théologiens, ils crurent avoir fait une importante découverte en distinguant subtilement la nature d'elle même, de sa propre énergie, de sa faculté d'agir. Il firent peu à peu de cette énergie un être incompréhensible qu'ils personifierent, qu'ils désignerent sous le nom de Dieu, & dont ils ne purent jamais se former des idées certaines* (P. II. pag. 37. 38.). *Ensuite ils ont travaillé à revêtir cette force de mille qualités incompréhensibles; comme ils ne virent point cet être, qui n'est qu'un mode, ils en firent un esprit, une intelligence, un être incorporel, c'est à dire, une substance totalement différente de tout ce que nous connoissons* (Part. II. pag. 38. 39.).

Cette origine de la notion de Dieu n'est rien moins que prouvée. Les livres des Juifs, qui

sont si anciens, parlent de Dieu comme nous, & ne contiennent nulle trace de nature personifiée. Chap. X. 55. 56.
Les Chaldéens avoient sur la Divinité la même doctrine & les mêmes idées que les Hébreux (Batteux des causes premieres pag. 29.). Le même Auteur (Art. 4. pag. 114. & suivantes) fait voir que les sages les plus anciens » ont connu un Dieu » suprême, & n'en ont connu qu'un; » qu'il est » né de lui-même; de lui tous les êtres sont nés; » Il est en eux; aucun d'eux ne l'a vu des yeux; il a les yeux ouverts sur tous les mortels, & nul œil mortel » ne le voit. » (pag. 121.) Il n'est pas donc la nature que nous voyons. Le même Auteur rapporte des opinions & des faits qui font comprendre comment cette notion a dégénéré peu à peu, & enfin est devenue celle que l'Auteur du systême de la nature décrit, & nous donne pour primitive. Nous avons ci-devant opposé Orphée à Orphée.

56. Quand même l'histoire nous enseigneroit positivement que les hommes les plus anciens, dont nous ayions quelque connoissance, n'ont reconnu d'autre Dieu que la nature, il resteroit à prouver que ces premiers hommes ont eu raison, & que tout le tort est du côté de leurs successeurs, qui ont distingué la nature de son Auteur. Si nos premiers peres ont été, comme pense l'Auteur, des sauvages ignorans, est-il étonnant qu'intimement convaincus de l'existence de l'être suprême, & tout homme l'est, & ne pouvant s'en former des justes idées, ils aient crû le trouver dans toute la nature, dans laquelle il se manifeste par les ef-

Chap. X. 56. 57. fets? Et que leurs descendans plus éclairés, soient peu à peu parvenus à reconnoître qu'il est unique, immatériel &c.?

57. *Mais c'est faute de nous rappeller les premieres circonstances où notre imagination fut frappée du nom de Dieu, & des récits merveilleux qui nous ont été faits pendant le cours de notre enfance & de notre éducation, que nous croyons cette idée abstraite inhérente à nous mêmes & innée dans tous les hommes. Notre mémoire ne nous rappelle pas la succession des causes qui ont gravé ce nom dans notre cerveau. C'est uniquement par habitude que nous admirons & craignons un objet que nous ne connoissons que par le nom dont nous l'avons entendu désigner dès l'enfance. Aussi-tôt qu'on le prononce, nous lui associons machinalement & sans réflexion les idées que ce mot réveille dans notre imagination, & les sensations dont on nous a dit qu'il devoit être accompagné. Ainsi, pour peu que nous voulions être de bonne foi avec nous mêmes, nous conviendrons que l'idée de Dieu & des qualités que nous lui attribuons, n'a d'autre fondement que l'opinion de nos peres, traditionellement infuse en nous par l'éducation, confirmée par l'habitude, & fortifiée par l'exemple & par l'autorité* (Part. II. pag. 97. 98.).

Je ne nierai pas que ce passage ne contienne l'histoire de la croyance de plusieurs hommes; mais assurément il ne contient pas l'histoire de la croyance de tous. *Les premieres circonstances*

où notre imagination fut frappée du nom de Dieu Chap.
& des récits merveilleux qui nous en ont été faits X.
pendant le cours de notre enfance & de notre éducation, ni ce nom, ni ces récits ne nous dictent point les preuves de l'existence de Dieu; & tous ceux qui, comme nous, la croyent sur des preuves, ne sont pas entraînés par l'habitude ou par les préjugés de l'enfance. 57.-60.

58. Si par idées innées on entend celles que nous avons *antérieurement à tout usage de la raison* (voyez Part. II. pag. 98. note), on a tort de mettre avec Jamblique la notion de la divinité au nombre des idées innées. Mais si, avec Descartes, par ce mot on entend toute idée qu'un homme qui fait usage de sa raison, peut acquérir & acquiert effectivement, celle de Dieu est innée. L'Auteur auroit dû d'abord prouver que l'homme par les lumieres de la raison ne peut point se former l'idée de la divinité, telle que nous l'avons. Alors il auroit pu conclure que nous ne tenons cette idée que de la tradition: mais il auroit été fort embarassé à expliquer comment cette idée est venue dans l'esprit du premier qui l'a communiquée aux autres; car les explications qu'il donne, sont insuffisantes: nous l'avons prouvé.

59. Nous connoissons Dieu par ses attributs; ce qui n'est point ne le connoître *que par le nom dont nous l'avons entendu désigner dès l'enfance.*

60. Un mot qui désigne un être immatériel, ne réveille aucune idée *dans l'imagination*; il en

Chap. X. 60. 61. réveille une bien claire dans l'entendement ; & nous associons à celle que ce mot réveille dans notre esprit, non *les sensations, dont on nous a dit que ce mot devoit être accompagné*, mais les sentimens que la raison nous inspire à l'égard de l'être suprême.

Ainsi, pour peu que nous voulions être de bonne foi avec nous mêmes, nous conviendrons que c'est sans aucun fondement que l'Auteur assure que *l'idée de Dieu & des qualités que nous lui reconnoissons, n'a d'autre fondement que l'opinion de nos Peres, traditionellement infuse en nous par l'éducation, confirmée par l'habitude, & fortifiée par l'exemple & par l'autorité.*

61. On objecte encore Abbadie *qui nous dit qu'il s'agit de savoir s'il y a un Dieu, & non ce que c'est que Dieu. Mais comment s'assurer de l'existence d'un être que l'on ne pourra jamais connoître? Nous venons de voir les fondemens ruineux sur lesquels les hommes ont jusqu'ici élevé le phantôme créé par leur imagination; nous avons reconnu les contradictions sans nombre qui résultent des qualités inconciliables dont ils prétendent l'orner. Que conclure de tout cela, si non qu'il n'existe pas? Il est vrai qu'on nous assure qu'il n'y a point de contradictions entre les attributs divins, mais qu'il y a une disproportion entre notre esprit & la nature de l'être suprême. Cela posé de quelle mesure faut-il que l'homme se serve pour juger de son Dieu? Ne*

sont-ce pas des hommes qui ont imaginé cet être, & qui l'ont revêtu des attributs qu'on lui donne? S'il faut être un esprit infini pour le comprendre, les Théologiens peuvent ils se vanter de le concevoir eux mêmes? A quoi bon en parlent-ils à d'autres? L'homme, qui ne sera jamais un être infini, pourra-t-il mieux concevoir son Dieu infini dans un monde futur, que dans celui qu'il habite aujourd'hui? Si nous ne connoissons point Dieu dès à présent, nous ne pourrons jamais nous flatter de le connoître dans la suite, vu que jamais nous ne serons des Dieux. (Part. II. pag. 127. 128.) Chap. X. 61-64.

Abbadie dit sans doute qu'il est très important pour nous de nous assurer de l'existence de Dieu, quoiqu'il ne nous soit pas possible de connoître son essence d'une maniere parfaite & adéquate. C'est ce que tout le monde dit.

62. On ne peut pas s'assurer de l'existence ou de la non existence d'un être qu'on ne connoît point du tout. Nous savons, & nous avons dit mille fois, que Dieu est l'être nécessaire, qu'il est intelligent &c. Ces connoissances ne sont-elles pas suffisantes pour nous mettre en état de juger *si son existence est possible ou non?*

63. Les *fondemens ruineux* ne sont pas les nôtres, mais ceux que l'imagination de l'Auteur substitue aux nôtres.

64. Effectivement les contradictions qui résultent des attributs de Dieu, sont sans nombre;

Chap. X. car malgré sa sagacité & ses efforts, l'Auteur n'en a pas pu trouver une seule.

64-67. 65. Quand même l'Auteur seroit fondé dans toutes ses prémisses, il n'en pourroit pas conclure que Dieu n'existe pas. Il est très possible qu'il existe des êtres que l'on ne connoit point, & *que l'on ne pourra jamais connoître*; à plus forte raison des êtres dont l'existence est appuyée sur des *fondemens ruineux*, ou sur des preuves foibles. A-t-on jamais employé des preuves plus foibles que celles que Philolaus allegue en faveur du mouvement de la terre? Etoit-elle immobile du temps de ce Philosophe?

66. De ce que les qualités qu'on attribue à un être, sont contradictoires, il résulte que cet être n'a pas ces qualités, du moins en même temps; c'est ainsi que l'or peut être fluide & solide dans deux temps différens, mais il ne peut pas être fluide & solide tout à la fois. L'être qui ne peut pas exister, est celui qui renferme des contradictions dans son essence, celle de Dieu n'en peut point renfermer, car son essence est uniquement d'exister par lui même; ses autres attributs sont ou des conséquences de celui-ci, ou sont prouvés par les phénomenes; & si quelques Auteurs tiroient des phénomenes quelques attributs contradictoires, tout ce qu'on en pourroit inférer, seroit que ceux qui les déduisent, raisonnent mal.

67. La *disproportion qui est entre notre esprit & la nature de l'être suprême*, nous empê-

che d'avoir une idée adéquate de l'être suprême. Chap. X. 67-70.
Elle ne nous empêche pas de connoître son existence & quelques uns de ses attributs. Notre raison est la mesure dont nous devons nous servir, non pas pour *juger* de Dieu, mais pour le connoître autant qu'il est possible; & il nous est possible de le connoître assez pour diriger notre croyance & regler notre conduite.

68. Non, ce ne sont pas *les hommes qui ont imaginé cet être, & qui l'ont revêtu des attributs qu'on lui donne.* Les hommes qui ont fait quelque usage de leur raison, se sont convaincus de l'existence de Dieu & ont apperçu une partie des attributs qu'il a.

69. *Il faut être un esprit infini pour comprendre* parfaitement ce qu'est Dieu; les Théologiens le conçoivent autant qu'un homme peut le concevoir. Ils en parlent parce qu'il est important d'en parler.

70. Nous ne pourrons jamais connoître Dieu parfaitement, *vu que jamais nous ne serons des dieux;* mais l'homme, quoiqu'il soit toujours un être fini, *pourra mieux concevoir son Dieu infini dans le monde futur, que dans celui qu'il habite aujourd'hui;* parce que la disproportion qui est entre notre esprit, c'est à dire, entre notre maniere de concevoir & de raisonner, & la nature de l'être suprême, pourra diminuer, & même diminuer à l'infini. La connoissance adéquate de Dieu, & celle qu'en a & en aura successivement dans l'autre monde un être fini, est

Chap. X. 70. 71. une courbe séparée de son asymptote par un espace qui diminue toujours, & qui ne s'anéantit jamais.

Dieu n'est ni la matiere, ni le mouvement, ni l'espace: il est l'être nécessaire, & il est immatériel parce que la matiere est nécessairement contingente.

71. Enfin dit cet homme, selon l'Auteur des questions sur l'encyclopédie, (*) „très supé» rieur à Spinosa, aussi éloquent que le Juif Hol» landois est sec; non moins méthodique; cent » fois plus clair, aussi géométre sans affecter la » marche ridicule de la géométrie dans un sujet » métaphysique & moral;" homme qui avec sa supériorité, son éloquence, sa méthode, sa clarté, sa géométrie, en copiant les anciens & les modernes, a fait un systême aussi malheureux que les autres, car

» Celui *de la nature* à peine s'est montré
» Qu'au sein de la poussiere il est soudain rentré,

selon le même arbitre des réputations de ce siecle. (**) Enfin dis-je, ce grand homme nous dit (Part. II. pag. 153. & suiv.) dans » un » éloquent & dangereux passage." *On prétend que les animaux nous fournissent une preuve convaincante d'une cause puissante de leur existence; on nous dit que l'accord admirable de leurs parties,*

(*) Part. 3. pag. 244.

(**) Epitre au Roi de Danemarc.

tiés, que l'on voit se prêter des secours mutuels Chap.
afin de remplir leurs fonctions & de maintenir X.
leur ensemble, nous annoncent un ouvrier qui 71.
réunit la puissance à la sagesse. Ceux qui douteront si l'on a raison de le dire, n'ont qu'à méditer les *observations physiques & morales sur l'instinct des animaux par Reimar.*

L'Auteur continue *nous ne pouvons douter de la puissance de la nature; elle produit tous les animaux que nous voyons à l'aide des combinaisons de la matiere qui est dans une action continuelle; l'accord des parties de ces mêmes animaux est une suite des loix nécessaires de leur nature & de leur combinaison.*

La puissance de la nature est précisément la chose dont on doute, ou plutôt on n'en doute point, parce qu'il est démontré que la nature n'a aucune puissance. Quand même elle en auroit, on convient que la matiere & le mouvement ne peuvent pas produire des corps organiques. L'accord des parties des animaux entr'elles, & celui de la conformation générale des animaux avec leur maniere de vivre, prouvent une cause intelligente, qui se propose un but, qui choisit les moyens, & la nature n'a ni intelligence ni but, de l'aveu de l'Auteur.

Dès que cet accord cesse, l'animal se détruit nécessairement. Que deviennent alors la sagesse, l'intelligence ou la bonté de la cause prétendue à qui l'on faisoit honneur d'un accord si vanté?

Chap. X. 71. „Y a-t-il moins d'intelligence parce que les » générations se succedent?" (Quest. sur l'Enc. pag. 245.) A-t-on montré qu'un être sage & bon ne peut donner l'existence qu'à des êtres immortels? Une machine, & tous les animaux le sont, peut-elle durer éternellement?

Ces animaux si merveilleux que l'on dit être les ouvrages d'un Dieu immuable, ne s'altérent-ils point sans cesse & ne finissent-ils pas toujours par se détruire? Où est la sagesse, la bonté, la prévoyance, l'immutabilité d'un ouvrier qui ne paroît occupé qu'à déranger & briser les ressorts des machines qu'on nous annonce comme les chefs d'œuvres de sa puissance & de son habileté.

„Il y a immutabilité de dessein quand vous » voyez immutabilité d'effets. Voyez Dieu » (Quest. sur l'Enc. pag. 245.)" Dieu n'est point occupé à *déranger & briser les ressorts* de ces machines. Il les a faites périssables afin qu'il y eut des générations successives; & il a voulu qu'il y eût des générations successives pour multiplier le nombre des êtres. Si les animaux étoient éternels ou diroit; la nature n'est pas intelligente; elle ne peut pas varier ses loix; en conséquence de ces loix invariables elle a produit les animaux qui ne périssent point parce que les loix qui leur ont donné l'existence, ne peuvent pas les détruire.

Si ce Dieu ne peut faire autrement, il n'est ni libre ni tout puissant.

„ Etre libre c'eſt faire ſa volonté. S'il » opére il eſt libre." (Queſt. ſur l'Enc. pag. 246.) Chap. X. 71.

S'il change de volontés, il n'eſt point immuable. S'il permet que des machines qu'il a rendues ſenſibles éprouvent de la douleur, il manque de bonté.

Nous voyons les groſſes maſſes, le Soleil, les Planetes, reſter toujours les mêmes. Ce n'eſt ni des plantes, ni des animaux, ni de la matière informe que l'Auteur a parlé quand il a adopté (Part. 1. pag. 31. note); le vers de Manile, le monde

Sera toujours le même, & fut toujours le même. (*)

Le plan de l'Auteur de la nature a été de former des animaux périſſables; il les a faits, donc il eſt puiſſant: ces animaux travaillent à ſe conſerver; il n'en eſt aucun qui ſe défaſſe, ſi ce n'eſt quelques hommes qu'on peut juſtement regarder comme inſenſés; donc les animaux ſe trouvent bien; donc leur Auteur eſt bon: il eſt conſtant, parce que toutes les eſpeces gardent la même conformation, la même maniere de vivre, de ſe reproduire &c.; il eſt ſage parce que par tout les moyens ſont proportionés aux fins.

L'homme, qui ſe regarde lui même comme le chef d'œuvre de la Divinité; l'homme ſage ſe regarde comme le plus parfait des habitans de la terre, & il n'aſſure point que les autres planètes ne renferment des animaux plus parfaits que lui.

(*) *Idem ſemper erit, quoniam ſemper fuit idem.*

Chap. X. 71. *L'homme*, dis-je, *nous fourniroit plus que toute autre production la preuve de l'incapacité ou de la malice de son Auteur prétendu: dans cet être sensible, intelligent, pensant, qui se croit l'objet constant de la prédilection divine, & qui fait son Dieu d'après son propre modele, nous ne voyons qu'une machine plus mobile, plus frêle, plus sujette à se déranger par sa grande complication que celle des êtres les plus grossiers.*

» S'il est malin il n'est pas incapable; & s'il » est capable, ce qui comprend pouvoir & sagesse, » il n'est pas malin." (Quest. sur l'Encycl. P. III. pag. 246.). Je ne crois pas que les naturalistes accordent à l'Auteur cette prétendue fragilité du corps humain. Le fait est que peu, peut-être point des animaux qui nous sont bien connus, vivent plus longtemps que l'homme.

Les bêtes dépourvues de nos connoissances, les plantes qui végetent, les pierres privées de sentiment, sont à bien des égards des êtres moins favorisés que l'homme. En quoi? *Ils sont au moins exempts des peines d'esprit, des tourmens de la pensée, des chagrins dévorans dont celui-ci est si souvent la proie.* Ils sont aussi privés des plaisirs de l'esprit. *Qui* est-ce qui ne voudroit point être un *animal ou une pierre toutes les fois qu'il se rapelle la perte irréparable d'un objet aimé?* Si telle est la façon de penser de l'Auteur, je ne la lui envie pas. Je vois que tous les gens sages se consolent des pertes irréparables dans ce monde, par des réflexions très justes & très louables.

Ne vaudroit-il pas mieux être une masse inanimée qu'un superstitieux inquiet qui ne fait que trembler ici bas sous le joug de son Dieu, & qui prévoit encore des tourmens infinis dans une vie future? Le superstitieux le plus outré n'a jamais, que je sache, souhaité d'être une pierre. Chap. X. 71.

Les êtres privés de sentiment, de vie, de mémoire, & de pensée ne sont point affligés par l'idée du passé, du présent, & de l'avenir; ils ne se croyent pas en danger de devenir éternellement malheureux pour avoir mal raisonné, comme tant d'êtres favorisés qui prétendent que c'est pour eux que l'architecte du monde a construit l'univers.

Ces êtres sont aussi privés du plaisir d'acquérir des connoissances, de celui de se rappeller le bonheur passé, de prévoir le bonheur à venir, & surtout des plaisirs que nous procure la bienfaisance; ils n'esperent pas de devenir éternellement heureux pour avoir pratiqué la vertu, c'est à dire pour avoir augmenté leur bien-être dans ce monde.

Que l'on ne nous dise point que nous ne pouvons avoir l'idée d'un ouvrage sans avoir celle d'un ouvrier distingué de son ouvrage. La nature n'est point un ouvrage; elle a toujours existé par elle-même. »Vous supposez ce qui est en quest»tion." (Quest. sur l'Encycl. pag. 247.). *C'est dans son sein que tout se fait; elle est un attelier immense pourvu des matériaux & qui fait les instrumens dont elle se sert pour agir: tous ses ou-*

Chap. X. 71. *vrages sont des effets de son énergie & des agens ou causes qu'elle fait, qu'elle renferme, qu'elle met en action. Des élémens éternels, incréés, indestructibles, toujours en mouvement, en se combinant diversement font éclore tous les êtres & les phénomenes que nous voyons, tous les effets bons ou mauvais que nous sentons, l'ordre ou le désordre, que nous ne distinguons jamais que par les différentes façons dont nous sommes affectés, en un mot toutes les merveilles sur lesquelles nous méditons & raisonnons. Ces élémens n'ont besoin pour cela que de leurs propriétés soit particulieres soit réunies, & du mouvement qui leur est essentiel, sans qu'il soit nécessaire de recourir à un ouvrier inconnu pour les arranger, les façonner, les combiner, les conserver, & les dissoudre.* Nous avons prouvé tout le contraire.

Mais en supposant pour un instant qu'il soit impossible de concevoir l'univers sans un ouvrier qui l'ait formé & qui veille à son ouvrage, où le placerons-nous cet ouvrier? »Est-ce à »nous à lui trouver sa place? C'est à lui de nous »donner la notre."

Après tout „vous & moi nous sommes deux „cirons qui contemplons la machine de Marly. „Il n'y a point de Machiniste, dit l'un; car nous „ne l'avons jamais vu. Il y en a un, dit l'autre; „car voilà un dessein immense exécuté. Tu ne „peux deviner, dit le premier, où est ce préten- „du méchanicien; donc il n'existe pas. Il n'im- „porte, dit le second, je ne suis qu'un ciron; il

„n'eſt pas dans ma nature de connoître" (parfaitement & perſonellement) „cet artiſte; mais je „crois raiſonner juſte en penſant qu'il y a un être „intelligent qui a fait la machine." (*Dieu* p. 18. 19.). Cependant voyons s'il eſt impoſſible de ſavoir où placer cet ouvrier. Chap. X. 71.

Sera-t-il dedans ou hors de l'univers? Si par le mot univers on entend abſolument tout ce qui exiſte, Dieu eſt dans l'univers; ſi par ce mot on entend ce qui eſt contingent, Dieu n'eſt pas dans l'univers: le tout dépend d'une définition.

Eſt-il matiere ou mouvement? Ou bien n'eſt-il que l'eſpace, le néant ou le vuide? Dans tous ces cas, ou il ne ſeroit rien, ou il ſeroit contenu dans la nature & ſoumis à ſes loix.

Il eſt quelque choſe, il eſt l'être des êtres, l'être par excellence. Définiſſez le mot nature enſorte que Dieu y ſoit compris; & alors Dieu eſt ſujet à quelques unes des loix de la nature, c'eſt à dire, à ſes attributs, & il n'eſt pas ſujet aux autres loix de la nature, à celles qu'il a établi lui-même. Définiſſez le mot nature en ſorte que Dieu n'y ſoit pas compris, & alors Dieu n'eſt pas ſujet aux loix de la nature.

S'il eſt dans la nature je n'y peus voir que de la matiere en mouvement, & je dois en conclure que l'agent qui la meut eſt corporel & matériel, & que par conſéquent il eſt ſujet à ſe diſſoudre.

La nature, dans le ſens dans lequel ce mot ſe borne à tout ce qui eſt contingent, renferme

Chap. X. 71. des êtres immatériels, puisqu'il est prouvé que nos ames sont immatérielles; donc de ce que Dieu est dans la nature, quel que soit le sens que vous y attachez, vous ne pouvez pas conclure que *l'agent qui la meut, est corporel & matériel*; & quand il le seroit, vous ne pourriez pas en inférer qu'*il est sujet à se dissoudre*, parce qu'il pourroit être un atome, & les atomes de votre aveu sont indestructibles.

Si cet agent est hors de la nature, je n'ai plus aucune idée du lieu qu'il occupe, ni d'un être immatériel, ni de la façon dont un esprit sans étendue peut agir sur la matiere dont il est séparé." » Etes-vous fait pour avoir des idées » de tout?" (Quest. sur l'Encycl. pag. 249.)

Un être immatériel n'occupe point d'espace; on en a des idées suffisantes; Dieu agit sur la matiere uniquement par sa volonté.

Ces espaces ignorés que l'imagination a placé au-delà du monde visible n'existent point pour un être qui voit à peine à ses pieds; la puissance idéale qui les habite ne peut se peindre à mon esprit que lorsque mon imagination combinera au hazard les couleurs fantastiques qu'elle est toujours forcée de prendre dans le monde où je suis; dans ce cas je ne ferai que reproduire en idée ce que mes sens auront réellement apperçu; & ce Dieu que je m'efforce de distinguer de la nature ou de placer hors de son enceinte, y rentrera toujours nécessairement & malgré moi.

Je ne crois pas que l'Auteur veuille exclure Chap. X. 71.
du monde visible ces corps que nous ne voyons pas parce qu'ils sont trop éloignés, & que nous pourrions voir si nous étions placés à une distance convenable; disons donc que le monde visible est l'univers, la collection de tout ce qui existe. Quoique l'homme soit un être qui voit à peine à ses pieds, il voit que cet univers est fini ou infini; que si l'univers est infini, l'imagination la plus forte ne sauroit placer des espaces au-delà du monde visible; & que si l'univers est fini; il peut, d'une possibilité intrinseque, être plus grand, c'est à dire, qu'il y a au-delà du monde visible un espace qui existe aussi réellement que l'espace peut exister, & qui n'est pas un fantôme de l'imagination. »Ou le monde est infini, ou »l'espace est infini. Choisissez."

Ce n'est pas dans les espaces imaginaires qu'on place la puissance qui a créé le monde & qui le dirige.

Je conviens que ceux qui veulent se faire une *image* de la Divinité ne peuvent que combiner *au hazard les couleurs fantastiques qu'ils sont toujours forcés de prendre dans le monde où je suis.* Mais on m'accordera que ceux qui se contentent d'avoir une *idée* de Dieu, n'ont aucun besoin d'emprunter les couleurs de la matiere.

Hobbes dit, le monde est corporel; il a les dimensions de la grandeur, sçavoir longeur, largeur, & profondeur. Toute portion d'un corps est corps, & a ces mêmes dimensions; conséquem-

Chap. X. 72. qui n'ont jamais été à Paris, ne croient l'existence de cette ville que sur la foi des témoins, & n'en sont pas moins assurés. A un degré inférieur les probabilités peuvent être assez fortes pour diriger la conduite de tout homme prudent. Si nous étions dans le doute pour ce qui regarde l'existence de Dieu, j'aurois raison de dire avec Pascal (*) »prenez le plus sûr;" car si dans l'incertitude il n'y a rien de certain, il y a souvent du plus sûr & du moins sûr. Le sentiment le plus sûr est celui dans le quel il y a moins de risque. Il s'agit ici d'un pari que vous faites malgré vous. Vous dites, il n'y a point de Dieu; je dis, il y a un Dieu. „De quoi s'agit-il dans »notre dispute" pour ce qui regarde ce monde? »de consoler notre malheureuse existence. Qui »la console? vous ou moi?" (**) Vous risquez donc de manquer au besoin d'une opinion consolante. De quoi s'agit-il pour l'autre vie? car »il se peut très bien qu'il y ait en nous une mo»nade indestructible qui sente & qui pense." & cela même pourroît être quand même nous ne saurions »pas le moins du monde comment cette »monade est faite. La raison ne s'oppose point »à cette idée, quoique la raison seule ne la prou»ve pas." Elle ne peut que la rendre probable, car elle ne peut pas démontrer le fait, & que Dieu ait résolu de conserver cette monade ou non, c'est un fait.

(*) Voyez *Dieu* pag. 16.
(**) *Dieu* p. 17.

„Mon opinion n'a-t-elle pas un prodigieux „avantage fur la vôtre? La mienne eſt utile au „genre humain, la vôtre eſt funeſte; elle peut „(quoique vous en diſiez) encourager les Nerons, „les Alexandre VI, & les Cartouches; la mien- „ne peut les réprimer." (*) Et voilà encore que vous risquez tout pour ce monde; pour l'autre, s'il n'y a point de Dieu, ſi tout finit à la mort, le Déicole mort ne risque rien; mais ſi Dieu exiſte, ſi l'ame ſurvit au corps, l'Athée risque tout. Ces réflexions ne ſont pas nouvelles; mais il faut les répéter, puisqu'on les oublie, ou plutôt parce qu'on fait ſemblant de les oublier, pour ſe ſouſtraire à leur force, qu'on ne peut pas éluder autrement.

Chap. X. 72.

Je penſe avoir fait voir le foible de tous les raiſonnemens du ſyſtême de la nature; & dans le même temps j'ai réfuté ce qu'objecte contre l'exiſtence de Dieu l'Auteur des réflexions prétendues *philoſophiques ſur la marche de nos idées*, qui ſe trouvent dans *l'Evangile du jour tome 8.* Cet écrivain n'a rien fait que de donner un peu plus de méthode & de précifion aux ſophiſmes que je vient de renverſer.

J'ai, peut-être, malgré mes efforts, oublié quelque objection. Si cela eſt, je prie qu'on m'en avertiſſe. Je me flatte que les difficultés qui peuvent être échappées à mes recherches, ne feront pas plus difficiles à reſoudre que celles que j'ai examinées. Il n'y a point d'objections

(*) *Dieu p. 16.*

Chap. X. 72. insolubles contre une proposition démontrée, quoiqu'elle puisse être sujette à des difficultés insurmontables pour ce qui regarde la maniere &c. Il reste donc à voir si l'existence de Dieu est démontrée, comme nous le prétendons. Pour cet effet nous discuterons d'abord les preuves que l'Auteur a considerées, & en suite nous tâcherons d'en ajouter d'autres.

CHAPITRE XI.

De l'examen des preuves de l'existence de Dieu données par Clarke.

Chap. XI. Pourquoi n'examinez vous pas les preuves de vos adversaires? Pourquoi ne faites vous pas sentir le vice de leurs raisonnemens? C'est ce que nous avons eu souvent occasion de dire à l'Auteur du systême de la nature. Voici enfin un titre qui le lave de ce reproche. L'Auteur nous promet un *examen des preuves de l'existence de Dieu données par Clarke*. Plus bas (Part. II. pag. 102.) *d'après l'examen* qu'il en va *faire* il *ose dire que l'on trouvera que ses preuves sont peu concluantes, que ses principes sont peu fondés, & que ses prétendues solutions ne sont propres à rien résoudre.* En lisant ces deux passages je me suis réjoui dans l'esperance de perfectionner mon esprit en apprenant à démêler des sophismes

mes si subtils, que je les avois toujours pris pour des démonstrations. A dire vrai, je n'étois pas bien satisfait de perdre l'idée de l'existence de Dieu, que je trouve fort consolante, mais le plaisir de découvrir une vérité surpassoit le déplaisir de renoncer à une erreur agréable. Que ma joie a été courte! Quelques lignes après le dernier texte j'ai trouvé la fâcheuse déclaration de l'Auteur qui dit qu'il ne fera que *suivre pied à pied les différentes propositions* de Clarke: effectivement il ne rapporte & n'examine que les énoncés du Docteur. Où est donc l'examen de ses preuves, de ses principes, de ses solutions? L'énoncé d'une proposition est-ce la même chose que sa démonstration? Le système de la nature dans cette occasion promet beaucoup d'abord, mais bientôt il retracte presqu'entiérement sa promesse: voyons si au moins il se tire heureusement de la mince tâche qu'il s'impose. J'abrégerai ses remarques, lorsque je le pourrai sans les défigurer, & je ne toucherai pas aux assertions que j'ai déjà considérées. Chap. XI. 1.

Avant d'entrer en matiere l'Auteur nous donne un préambule de treize pages. Nous en avons en différentes occasions considéré une grande partie; jettons un coup d'œil rapide sur le reste.

I. *L'unanimité des hommes à reconnoître un Dieu est communément regardée comme la preuve la plus forte de l'existence de cet être. Il n'est point, nous dit-on, de peuple sur la terre*

Chap. XI. 1. 2. *qui n'ait des idées vraies ou fausses d'un agent tout puissant qui gouverne le monde. Les sauvages les plus grossiers, ainsi que les nations les plus civilisées, sont également forcés de remonter par la pensée à une cause premiere de tout ce qui existe; ainsi, nous assure-t-on, le cri de la nature même doit nous convaincre de l'existence d'un Dieu, dont elle a pris soin de graver la la notion dans l'esprit de tous les hommes, & l'on conclut de là que l'idée de Dieu est une idée innée* (Part. II. pag. 89.).

Ici c'est *l'unanimité des hommes à reconnoître un Dieu*, qu'on regarde comme *la preuve la plus forte de l'existence de cet être.* A la page 62, c'étoient *ces causes finales si faussement supposées qu'on nous donnoit comme les preuves les plus fortes de l'existence d'un Dieu sage & tout-puissant.* A la page 106, *s'il existoit, ce seroit par la matiere seule que nous pourrions le connoître, c'est à dire, nous assurer de son existence & de ses qualités.* Autre thése à la page 133, *les Théologiens* fondent *l'existence de* leur *Dieu sur la nécessité d'une force qui ait le pouvoir de commencer le mouvement.* Ainsi tantôt nous n'en avons qu'une preuve; tantôt nous en avons plusieurs: une fois l'unique preuve est l'existence de la matiere; une autre fois c'est la nécessité d'une force motrice: quand nous avons plusieurs preuves, elles sont tour à tour chacune la plus forte.

2. L'unanimité des hommes à reconnoître un Dieu prouve que cette connoissance nous est

naturelle, c'eſt à dire, que tous les hommes l'acquierent dès qu'ils font le moindre uſage de leur entendement : ou bien elle prouve que cette connoiſſance a chez tous les hommes une origine commune, & par conſéquent que le genre humain deſcend tout d'un ſeul homme. Chap. XI. 2. 3.

Si la connoiſſance de Dieu eſt naturelle aux hommes, Dieu n'eſt pas un *être* auſſi *caché* qu'on le dit ; il n'eſt pas *un être* que les hommes *ne purent jamais ſaiſir d'aucun côté* (Part. II. p. 89.) ; puiſqu'ils en ſaiſiſſent l'exiſtence par le ſens commun.

3. Si cette connoiſſance nous vient d'un ſeul homme, on doit nous montrer l'origine de ce pere commun du genre humain, & celle de la connoiſſance qu'il avoit de la Divinité. Il ne ſert de rien de dire que *les notions fâcheuſes de la Divinité, que nous voyons répandues ſur la terre, nous annoncent uniquement que les hommes en toute contrée, ont eſſuyé d'affreux revers, ont éprouvé des déſaſtres & des révolutions, ont reſſenti des peines, des chagrins, des douleurs dont ils ont méconnu les cauſes phyſiques & naturelles. Les événemens dont ils ont été les victimes ou les témoins ont excité leur admiration ou leur frayeur ; & faute de connoître les forces ou les loix de la nature, ſes reſſources infinies, les effets qu'elle doit néceſſairement produire dans des circonſtances données, ils ont cru que ces phénomenes étoient dûs à quelqu'agent ſecret, dont ils n'ont eu que des idées vagues, ou qu'ils ont*

Chap. XI. 3. 5. *supposé se conduire d'après les mêmes motifs & suivant les mêmes regles qu'ils avoient eux mêmes* (Part. II. pag. 89. 90.): Car, si quelques superstitieux se forgent des *notions facheuses de la Divinité*, les hommes sensés en ont des notions qui ne sont rien moins que facheuses.

Si c'est par conjecture qu'on nous donne pour cause de la connoissance de Dieu les désastres & les révolutions, je dirai par conjecture que la cause en est l'admirable structure de l'univers, & l'idée confuse de l'inactivité de la matiere.

4. *Tous avouent qu'ils ne peuvent ni connoître ni définir cette cause, tous disent néanmoins qu'ils sont assûrés de son existence* (P. II. pag. 90.) Tous avouent qu'ils ne peuvent pas connoître parfaitement cette cause; & tous la définissent en disant que c'est l'être qui existe par lui même.

5. *D'ailleurs l'universalité d'une opinion ne prouve rien en faveur de sa vérité. Ne voyons-nous pas un grand nombre de préjugés & d'erreurs grossieres jouir même aujourd'hui de la sanction presqu'universelle du genre humains? Ne voyons-nous pas tous les peuples de la terre imbus des idées de magie, des divinations, d'enchantemens, de présages, de sortileges, de revenans? Si les personnes les plus instruites se sont guéries de ces préjugés, ils trouvent encor des partisans très zélés dans le plus grand nombre des hommes, qui les croyent pour le moins aussi fermement que l'existence d'un Dieu. En*

conclura-t-on que ces chimeres, appuyées du consentement presqu'unanime de l'espece humaine, ont quelque réalité? Avant Copernic il n'y avoit personne qui ne crut que la terre étoit immobile, & que le soleil tournoit autour d'elle; cette opinion universelle en étoit-elle moins une erreur pour cela? (Part. II. pag. 95.) (*). Chap. XI. §. 6.

Je ne donne point l'unanimité des hommes à réconnoître un Dieu pour une démonstration de son existence, mais pour une raison très forte de rechercher l'origine de cette croyance générale. Je trouve la source des idées de magie, de divination &c., dans l'abus de l'idée de Dieu (**); & celle de l'immobilité de la terre & du mouvement du soleil dans les apparences. Ainsi ces erreurs générales n'ont aucune force contre moi.

6. *Si nous avions le courage d'examiner les choses de sang froid & de mettre à l'écart les préjugés que tout conspire à rendre aussi durables que nous, nous serions bientôt forcés de reconnoître que l'idée de la divinité ne nous est aucunement infuse par la nature, qu'il fut un temps où elle n'existoit point en nous, & nous verrions que nous la tenons par tradition de ceux qui nous ont*

(*) Cotta avoit déjà dit, *quod enim omnium gentium generumque hominibus ita videretur, id satis magnum esse argumentum dixisti, quod esse deos confitemur, quod eum leve per se, tum etiam falsum videtur* (Cic. de nat. Deor. lib. I. §. 23.).

(**) Cette origine n'est pas nouvelle. Vellejus dit au stoïcien Balbus que de son Dieu *sequitur* μαντικὴ *vestra, quæ latine divinatio dicitur; qua tanta imbueremur superstitione, si vos audire vellemus, ut haruspices, augures, harioli, vates, & conjectores essent colendi* (Cic. de nat. Deor. lib. I. §. 20. à la fin).

Chap. XI. §. 7. *éduqués, que ceux-ci l'avoient reçue de leurs ancêtres, & qu'en dernier ressort elle est venue des sauvages ignorans qui furent nos premiers peres, ou, si l'on veut, des Législateurs adroits qui surent mettre à profit les craintes, l'ignorance, & la crédulité de nos devanciers pour les soumettre à leur joug* (Part. II. pag. 96. 97.).

Nous n'apportons aucune idée en naissant, mais nous apportons la faculté d'acquérir des idées par les sensations & par la réflexion. Assurément il fut un temps ou l'idée de Dieu n'existoit point en nous; ç'a été lorsque nous n'étions pas capables de faire les réflexions nécessaires pour parvenir à cette idée. Celle de Dieu est à cet égard comme toutes les idée de réflexion. J'avoue qu'on nous a transmis l'idée de Dieu par tradition; mais nous la fortifions & la développons par le raisonnement, par lequel nous la découvririons si nous ne l'avions pas. Enfin je demanderai toujours d'où ces sauvages ignorans, ou, si l'on veut, ces Législateurs adroits l'ont tirée?

7. Je passe sous silence les réflexions de l'Auteur sur le mot esprit, qui ne signifie rien; sur les idées des choses sensibles, qui sont les seules que nous ayions; sur la variabilité de l'idée de Dieu; sur la différence qui se trouve entre le Dieu matériel du sauvage & le Dieu spirituel du théologien; sur les révélations vraies ou fausses. Plusieurs de ces réflexions ont été examinées, & les autres ne regardent pas le sujet que nous traitons.

8. *L'existence même de l'être le plus important & le plus révéré est encore un problême pour quiconque veut peser de sang froid les preuves qu'en donne la Théologie; & quoiqu'avant de raisonner ou de disputer sur la nature & les qualités d'un être, il fût à propos de constater son existence, celle de la divinité n'est rien moins que démontrée pour tout homme qui voudra consulter le bon sens* (Part. II. pag. 100.). Chap. XI. 8. 9.

L'existence de l'être nécessaire, ou d'une cause premiere, est démontrée & avouée par l'Auteur même. Tous les raisonnemens, toutes les disputes à ce sujet roulent sur la nature & sur les qualités de cet être; car on demande s'il est immatériel & intelligent, ou non. L'Auteur pose mal l'état de la question. Ce reproche ne tombe pas sur ceux qui commencent par examiner s'il y a un être nécessaire.

9. *Les Théologiens eux mêmes n'ont presque jamais été d'accord sur les preuves dont on se servoit pour établir l'existence divine* (Part. II. pag. 100.). Ils ont donc été d'accord quelquefois. *Depuis que l'esprit humain s'occupe de son Dieu, & quand ne s'en est-il point occupé! on n'est point jusqu'ici parvenu à démontrer l'existence de cet objet intéressant, d'une façon pleinement satisfaisante pour ceux même qui veulent que nous en soyons convaincus.* Le fait est que parmi ceux qui ont prouvé l'existence de Dieu, quelques uns ont préféré leurs preuves à celles des autres; &, si l'on veut, qu'ils ont cru découvrir

Chap. XI. du sophisme dans quelques uns des argumens employés par ceux qui couroient la même carriere.
§. 10. Rien de plus commun dans toutes les sciences, & même dans les Mathématiques. Qu'en conclure? Que les propositions sont fausses? Non; mais que tout le monde n'a pas le même tour d'esprit; tout au plus que quelques preuves sont foibles ou mal déduites, ou peu convenables au but que l'Auteur des nouvelles preuves s'est proposé. Cette derniere raison a dirigé la plume de Clarke. » On a, dit-il (Traites de l'existence & des attributs de Dieu &c. traduits par Ricotier, 2e édit. Amsterdam, chez Bernard 1727., que je citerai toujours, Chap. I. pag. 13. 14.). » On a entrepris » de prouver l'existence de Dieu & ses attributs » par plusieurs argumens différens; & peut être » que la plus part de ces argumens, s'ils étoient » mis dans tout leur jour, & dégagés des raisonnemens faux & incertains, dont on les a quelquefois embarassés, paroîtroient concluans & solides. Mais comme j'ai dessein d'éviter, autant qu'il me sera possible, toute sorte d'embarras & de confusion, &c." Clarke ne dit pas que les argumens de ses prédecesseurs sont faux; il dit qu'ils sont quelquefois embarassés de raisonnemens faux & incertains, qu'il veut éviter.

10. *D'âges en âges, des nouveaux champions de la divinité, des philosophes profonds, des théologiens subtils ont cherché des nouvelles preuves de l'existence de Dieu, parce qu'ils étoient, sans doute, peu contens de celles de*

leurs prédécesseurs. (Part. II. pag. 100.) Peut-être aussi parce qu'on ne sauroit trop prouver une vérité de cette importance, qu'on ne cesse d'attaquer. Chap. XI. 10-12.

11. *Les penseurs qui s'étoient flattés d'avoir démontré ce grand problême furent souvent accusés d'athéisme, & d'avoir trahi la cause de Dieu par la foiblesse des argumens dont ils l'avoient appuyée.* (Part. II. pag. 100.) C'est à dire que la jalousie & l'esprit de parti ont dicté des injures non seulement aux grammairiens & aux littérateurs, mais aussi à des philosophes profonds & à des théologiens subtils, contre ceux qui avoient trouvé des argumens, que ces diseurs d'injures auroient voulu avoir découvert, puisque ces reproches n'ont pas empeché *que les théologiens subséquens ne fissent usage de leurs preuves.* (Part. II. pag. 100. note.) Je ne fais aucune remarque sur la note qui est au bas de cette page, parce que l'Auteur ne cite pas les livres d'où il a tiré les faits qu'il rapporte. Continuons.

12. *Des hommes d'un très grand génie ont en effet successivement échoué dans leurs démonstrations, ou dans les solutions qu'ils ont voulu donner; en croyant lever une difficulté, ils en ont continuellement fait éclore cent autres. C'est en pure perte que les plus grands métaphysiciens ont épuisé tous leurs efforts soit pour prouver que Dieu existoit, soit pour concilier ses attributs incompatibles, soit pour répondre aux ob-*

Chap. XI. n. 13. *jections les plus simples; ils n'ont encore pu réussir à mettre leur divinité hors d'atteinte.* (Part. II. p. 100. 101.) Si tous les beaux génies, tous les grands métaphysiciens ont fait des vains efforts, pour démontrer l'existence de Dieu; s'il est impossible de se former une idée d'un être existant par lui même, immatériel, & intelligent, sans lui donner des attributs incompatibles, l'Auteur, qui sans doute ne veut pas être cru sur sa parole, examinera ces raisonnements pour en faire sentir la foiblesse; alors nous verrons s'il réussit mieux que lorsqu'il a tenté de montrer l'incompatibilité des attributs de Dieu. Pour ce qui regarde les difficultés qu'on n'a pas entierement levées, les objections aux quelles, si l'on en croit l'Auteur, on n'a pas pleinement répondu, elles ne prouvent que la foiblesse de notre esprit, sans affoiblir la force de nos démonstrations. (Voyez chap. I. §. 8. 9.)

13. *Les difficultés qu'on leur oppose, sont assez claires pour être entendues par un enfant;* & assez foibles pour être renversées par un enfant, si elles sont toutes comme celles que nous avons vues. *Tandis que dans les nations les plus instruites l'on trouveroit à peine douze hommes capables d'entendre les démonstrations, les solutions, & les réponses d'un Descartes, d'un Leibnitz, d'un Clarke quand ils veulent nous prouver l'existence de la divinité.* Ordinairement les solutions & les réponses sont proportionnées aux objections & aux difficultés. Si elles

sont assez claires pour être entendues par un enfant, les réponses le seront au moins assez pour être entendues par un adulte. Descartes, Leibnitz, Clarke n'ont écrit que pour ceux qui sont athées par voie de raisonnement, (Clarke Chap. I. pag. 4. vers la fin.). Clarke savoit bien qu'il en est de cette preuve (*à priori*) „comme d'une „infinité de démonstrations mathématiques qu'un „petit nombre de personnes, qui joignent à un „grand fond d'esprit beaucoup d'attention, peu„vent entendre. Aussi ne sert-elle qu'à dissiper „des difficultés savantes & métaphysiques. Il ne „faut pas s'attendre que le commun des hommes „en comprenne la force." (pag. 284.). Mais il avouoit que „la preuve *a posteriori* est à la por„tée de tout le monde" (pag. 283.). L'existence du monde, & la certitude sentie, non raisonnée, qu'il est contingent, sont des preuves évidentes pour le peuple. (*) Si ensuite un métaphysicien demande qu'on lui montre que le monde existe, & qu'il est contingent, ou que son arrangement manifeste à la fois l'existence, l'intelligence, & le pouvoir de l'ouvrier; ce n'est plus au peuple qu'il faut répondre; c'est au méta-

Chap. XI. 13.

(*) Un artisan protestant & mal instruit sort de France. Arrivé dans un païs libre il s'adresse à un Ministre pour recevoir l'instruction qui lui manquoit. Le Ministre lui demande, y a-t-il un Dieu? Et qui auroit fait le monde? répond l'artisan; ce n'est n'est ni vous ni moi. Voilà la réponse de la nature, & la démonstration du peuple.

Le Ministre à qui la chose est arrivée, est plein de vie; il certifiera le fait quand on voudra.

Chap. XI. 13-15. physicien, & il n'est pas étonnant que ces réponses ne puissent pas être entendues de tout le monde; mais aussi tout le monde ne sent pas la force des difficultés que ces réponses applanissent.

14. L'Auteur continue: *Les hommes ne s'entendent jamais eux mêmes, quand ils nous parlent de Dieu.* Quand je parle d'un être nécessaire, immatériel, & intelligent, je m'entends très bien, & je suis certain que tout le monde m'entend. Après quelques lignes de déclamation, l'Auteur dit: *Pour nous convaincre du peu de solidité des preuves qu'on nous donne de l'existence du Dieu théologique* (il s'agit ici de Dieu, & non du Dieu théologique; il se peut que les Théologiens aient embrouillé cette matiere), *& de l'inutilité des efforts que l'on a faits pour concilier ses attributs discordans, écoutons ce qu'en a dit le célebre Docteur Samuel Clarke, qui, dans son traité de l'existence & des attributs de Dieu, passe pour en avoir parlé de la maniere la plus convaincante.* (Part. 2. pag. 101.). L'Auteur enfin entre en matiere; écoutons:

I. *Quelque chose, dit Mr. Clarke,* (Chap. II. pag. 15-21.) *a existé de toute éternité.*

15. L'Auteur avoue que *cette proposition est évidente & n'a pas besoin de preuve. Mais,* demande-t-il, *quelle est cette chose qui a existé de toute éternité? Pourquoi ne seroit-ce pas plutôt la nature ou la matiere, dont nous avons des idées, qu'un pur esprit, ou qu'un agent dont*

il nous est impossible de nous faire aucune idée? (Part. I., pag. 103.) Chap. XI. 15. 16.

Clarke répond, vous allez trop loin: je dis que quelque chose a existé de toute éternité, & je ne détermine pas encore la nature de cet être éternel; vous en accordez l'existence; cela suffit; nous verrons ensuite si cet être est la matiere, ou non.

16. Dans ce Chapitre Clarke remarque:

1. Que tout ce qui existe „existe ou en „vertu d'une nécessité qu'il trouve dans sa nature „même, au quel cas il est éternel par soi même: „ou en conséquence de la volonté de quelque au„tre être, & alors il faut que cet autre être ait „existé avant lui, au moins d'une priorité de „nature, & comme la cause est conçue être avant „l'effet," quoique la cause & l'effet arrivent en même temps, comme l'inflammation de la poudre & le mouvement de la bombe, le lever du soleil & la lumiere répandue &c. (pag. 16.)

2. Que l'existence d'un être éternel „est „la chose du monde la plus difficile à concevoir, „lorsqu'on s'avise de vouloir approfondir la ma„niere." (pag. 17.) D'où il infere que „pour„vu qu'on nous donne une démonstration claire „de la vérité d'une proposition, nous ne devons „pas nous mettre beaucoup en peine des ob„jections embarassantes qu'on y oppose, & qui „ne sont difficiles à résoudre qu'à cause que nous „n'avons pas d'idée complete de la chose démon„trée." (pag. 17. 18.)

Chap. XI. 16. 17. II. *Un être indépendant & immuable a existé de toute éternité.* (Clarke Chap. III. pag. 21–27.)

17. L'Auteur (Part. II. pag. 103.). *Nous demanderons toujours quel est cet être?* Clarke répetera que cette demande est prématurée. *Nous demanderons s'il est indépendant de sa propre essence ou des propriétés qui le constituent ce qu'il est? .... L'être éternel est aussi immuable, si par cet attribut l'on entend qu'il ne peut pas changer de nature.* (Part. 2. pag. 104.).

Clarke dit & prouve dans cette proposition que de toute éternité a existé non „une succession „infinie d'êtres dépendans & sujets au change„ment, qui se soient produits les uns les autres „dans un progrès à l'infini, sans avoir eu aucune „cause originale de leur existence. (pag. 21. 22.): mais un être qui ne peut ni déperir ni se perfectionner, un être immuable & indépendant, „du quel tous les autres êtres qui sont, ou qui „ont été dans l'univers, tirent leur origine."

Il se déclare où il le peut (Chap. 6. pag. 76.) que par „être indépendant" il entend „celui qui n'a aucune cause extérieure de son ex„istence."

Ainsi l'Auteur pouvoit s'épargner ses demandes. Il devoit avoir étudié l'Auteur qu'il réfute.

III. *Cet être immuable & indépendant, qui existe de toute éternité, existe par lui même.* (Clarke Chap. IV. pag. 27--68.)

18. Selon l'Auteur, *cette proposition n'est qu'une répétition de la premiere.* (Part. II. pag. 106.) Chap. XI. 18.

Cette proposition est une répétition de la premiere pour ceux qui confondent l'être éternel avec l'être nécessaire; elle ne l'est point pour Clarke & pour nous qui distinguons ces deux sortes d'êtres. Il met sous les yeux de l'Auteur cette distinction si naturelle & indiquée dans la premiere remarque du Chapitre II, en déclarant qu'il doit prouver „que cet être indépendant & „immuable qui a existé de toute éternité sans „avoir eu de cause externe de son existence, exis„te nécessairement & par lui même." (pag. 27, 28.) Donc selon Clarke, tout être éternel n'est pas nécessaire. L'Auteur devoit adopter cette distinction, si elle est fondée, ou nous faire voir pourquoi nous devons la réjetter. En la réjettant sans raison, l'Auteur tombe dans une pétition de principe, & demande à tort *pourquoi la matiere, qui est indestructible, n'existeroit point par elle même?* Il se seroit épargné cette question, s'il avoit réfléchi à la conclusion que Clarke (pag. 31.) tire de sa troisieme proposition „que la seule idée juste d'un être qui existe „nécessairement & par lui même, est précisement „l'idée d'un être, dont on ne peut nier l'existen„ce sans une expresse contradiction." On peut affirmer que la matiere pouvoit ne pas exister, puisque s'il y a de l'espace, & l'Auteur l'admet, la matiere n'existe pas par tout, & s'il y a un

Chap. XI. 19. 20. *propre ; nous ne connoiſſons la matiere que par les perceptions, les ſenſations & les idées, qu'elle nous donne ; c'eſt d'après cela que nous en jugeons bien ou mal, ſelon la diſpoſition particuliere de nos organes ; mais dès qu'un être n'agit ſur aucun de nos organes ; il n'exiſte point pour nous, & nous ne pouvons ſans extravagance parler de ſa nature ou lui aſſigner des qualités. L'incompréhenſibilité de Dieu devroit convaincre les hommes qu'ils ne devroient point s'en occuper : mais cette indifférence n'accommoderoit point ſes Miniſtres, qui veulent en raiſonner ſans ceſſe pour montrer leur ſçavoir, & nous en occuper ſans ceſſe pour nous ſoumettre à leurs vues. Cependant ſi Dieu eſt incompréhenſible, nous devrions en conclure que nos Prêtres ne le comprennent pas mieux que nous, & non pas en conclure que le parti le plus ſûr eſt de nous en rapporter à l'imagination de ces Prêtres* (Part. II. p. 107.).

20. Qu'eſt-ce que l'Auteur veut dire par les premieres lignes de ce texte? Veut-il dire qu'il ne ſuffit pas de prouver que l'eſſence de Dieu eſt incompréhenſible pour en conclure que Dieu n'eſt pas matériel? Il ſe forge un phantôme pour le combattre.

Veut-il dire que la matiere eſt auſſi incompréhenſible que Dieu? S'il adopte ce ſens, il avoue que le reſte eſt une pure déclamation. Ne me regarderoit-il pas comme un déclamateur ſi je diſois. *L'incompréhenſibilité* de la matiere *devroit convaincre les hommes qu'ils ne devroient*

point s'en occuper: mais cette indifférence n'ac- Chap. XI. 20-22.
commoderoit point les Athées, *qui veulent en raisonner sans cesse pour montrer leur savoir, & nous en occuper sans cesse pour nous* faire entrer dans *leurs vues. Cependant si* la matiere *est incompréhensible, nous devrions en conclure que nos* Athées *ne* la *comprennent pas mieux que nous, & non pas en conclure que le parti le plus sûr est de nous en rapporter à l'imagination de ces* Athées (Part. II. pag. 107.).

21. La matiere *n'en sera pas plus aisée à comprendre, quand nous lui associerons un être encore bien moins compréhensible qu'elle même, que nous connoissons du moins par quelques uns de ses côtés.* J'ai dit & redit que ceux qui ne cherchent point de *substratum*, comprennent fort bien ce que c'est que la matiere. Ceux qui supposent un *substratum*, ne le connoîtront pas mieux en admettant un Dieu qu'en le niant; mais l'existence d'un Dieu leur rendra raison de l'existence de la matiere & du mouvement, qu'ils ne peuvent pas comprendre autrement.

22. Si nous connoissons la matiere *par quelques uns de ses côtés*, nous connoissons Dieu par quelques uns de ses attributs; »bien que la substance ou l'essence de l'être suprême soit en elle »même absolument incompréhensible," comme celle de la matiere, »nous pouvons cependant »démontrer plusieurs de ses attributs essentiels, »aussi bien que son existence;" (Clarke pag. 75. 76.) & tout est égal jusqu'ici.

Chap. XI. 22. 23. Dieu se montre au travers d'un nuage qui ne laisse voir qu'une partie de ses attributs. Parce que le soleil est caché, ou même parce que je ne puis pas fixer le soleil, m'écrierai-je, il n'y a point de soleil? Sa lumiere, sa chaleur, la fécondité qui diminue lorsqu'il n'échauffe pas la terre à temps, prouvent son existence, & les derniers effets la prouvent même aux aveugles.

V. *L'être qui existe nécessairement par lui même, est nécessairement éternel* (Clarke Ch. VI. pag. 75-79).

Si nous en croyons l'Auteur (P. II. p. 107. 108.), *cette proposition est la même que la premiere, à moins qu'ici le Docteur Clarke n'entende que, comme l'être existant par lui même n'a point eu de commencement, il ne peut avoir de fin.*

23. Clarke n'entend point cela. Il donne cette proposition pour la converse de la troisieme, comme elle l'est. „L'idée de l'éternité" dit-il, pag. 76, „& celle de l'existence par soi-même „ont entr'elles une connexion si intime, que si „vous posez l'éternité d'un être indépendant, qui „n'a aucune cause extérieure de son existence, „vous posez par le même moyen son existence „par lui même. Et si vous établissez la nécessité „d'un être existant par lui même, vous établissez „aussi qu'il doit être nécessairement éternel." En peu de mots, l'être indépendant & éternel existe par lui même (qui est la troisieme proposition); & l'être qui existe par lui même, est éternel, (qui est sa converse.)

VI. *L'être qui existe par lui même, doit être infini & présent par tout.* (Clarke Chap. VII. pag. 80-86.) Chap. XI. 23-25.

Système de la nature. *Le mot infini ne présente qu'une idée négative, qui exclut toutes les bornes.* (Part. II. pag. 108.)

24. Le mot infini est négatif en apparence, & très positif en effet (Chap. I. §. 54.). L'Auteur dit que la matiere est indestructible, qu'elle est éternelle. Le mot *indestructible* ne présente qu'une idée négative, qui exclut tout anéantissement. Le mot *éternel* renferme l'idée d'*infini* en durée.

Il est évident qu'un être qui existe nécessairement, qui est indépendant, ne peut être limité par rien qui soit hors de lui, il doit être sa limite à lui-même; en ce sens l'on peut dire qu'il est infini (Part. II. pag. 108.).

25. 1° L'Auteur admet donc un être indépendant. Mais cet être indépendant, quel qu'il soit, est-il *indépendant de sa propre essence ou des proprietés qui le constituent ce qu'il est?* (Part. II. pag. 103.)

2° Que signifie la phrase, l'être nécessaire *ne peut être limité par rien qui soit hors de lui, il doit être sa limite à lui même?* Signifie-t-elle, il n'y a aucun être qui l'entoure? Mais l'être qui en entoure un autre, ne le limite pas toujours. Ce n'est pas l'air qui environne cette feuille de papier, qui la limite: si cela étoit en ôtant l'air le papier s'étendroit. Signifie-t-elle, il n'y a

Chap. XI. 25. point d'être qui force l'être nécessaire à rester tel qu'il est, & qui l'empêche de s'étendre, pour ainsi dire? Donc il s'étend sans bornes, c'est à dire, il n'est limité ni dans son essence ni dans ses attributs. Il est contradictoire que l'être nécessaire s'impose des limites à lui même; car, comme dit Clarke (pag. 81.) „exister par soi-„même c'est exister en vertu d'une nécessité abso-„lue, essentielle, & naturelle. Or cette néces-„sité étant à tous égards absolue, & ne dépen-„dant d'aucune cause extérieure, il est évident „qu'elle est d'une maniere inaltérable la même „par tout, aussi bien que toujours;" le Docteur auroit dû ajouter, & à tous égards. Ainsi, s'il connoît, il connoît tout; s'il agit, il agit par tout, &c.

Clarke dans ce chapitre remarque ce que nous avons remarqué plusieurs fois, qu'un être fini peut ne pas exister; & puisqu'il est contradictoire que l'être nécessaire n'existe pas, c'est „la plus grande de toutes les absurdités que de „supposer qu'un être fini puisse exister par lui „même." (pag. 83.). Selon l'Auteur, *il est evident que s'il n'y a rien hors de lui* (de l'être qui existe par lui même), *il n'y a.....que lui & le vuide* (Part. II. pag. 108. 109.); donc l'être existant par lui même, tel que l'Auteur le fait, est fini, puisqu'hors de lui il y a le vuide; donc il n'existe pas par lui même.

De ce que l'être existant par lui même ne peut pas être fini, Clarke en conclut (pag. 83.)

que cet être est » un être en qui ne se rencontre Chap. XI. 25. 26.
» aucune des propriétés de la matiere. Car tou-
» tes ces propriétés nous donnent clairement &
» nécessairement l'idée de quelque chose de fini."
Ainsi Clarke après avoir prouvé que la matiere ne peut pas exister par elle même, prouve que l'être existant par lui même est immatériel. L'Auteur avoit ces raisonnemens sous les yeux, pourquoi n'en fait-il pas voir le sophisme?

3° L'Auteur convient que l'être nécessaire n'est limité par aucun être, & qu'il est présent par tout. Nous ne demandons rien de plus pour le présent.

VII. *L'être existant nécessairement, est nécessairement unique.* (Clarke Chap. VIII. pag. 87-93.)

L'Auteur. *S'il n'y a rien hors d'un être qui existe nécessairement, il faut qu'il soit unique.* (Part. II. pag. 109.)

26. Ce n'est pas ce que dit Clarke. Il prouve que l'existence de deux ou plusieurs êtres nécessaires, est contradictoire. Il ne dit pas qu'il n'y a rien hors de l'être nécessaire: il dit (p. 88.) que » tout ce qui est différent de cette essence,
» ne sauroit exister nécessairement. Et (Rep. à
» la lettre I. pag. 248. 249.) que l'être nécessaire
» doit exister tellement seul, que la supposition
» de la non-existence de toute autre chose soit
» une supposition possible & sans contradiction
» dans la nature des choses.

Chap. XI. 26-28. Si le sens de l'Auteur est, l'être nécessaire est unique, puisque j'ai prouvé que tout existe nécessairement; je réponds que c'est précisement le contraire qui est démontré.

27. *On voit que cette proposition est la même que la précédente* (Part. II. pag. 109.).

La proposition précedente est, l'être nécessaire est illimité tant dans ses attributs que dans son essence. La proposition VII. est, il n'y a qu'un seul être nécessaire & par conséquent illimité. On voit que cette proposition différe de la précédente.

A moins que l'on ne voulût nier l'existence de l'univers matériel (Part. II. pag. 109.).

L'Auteur veut dire, je pense, l'univers matériel est l'être nécessaire; il n'y a rien hors de lui, donc il est unique aussi bien que présent par tout, & il n'est rien qui le limite; & cette proposition est la même que la précédente. Mais nous nions que l'univers matériel soit l'être nécessaire, & nous accordons qu'il existe; nous disons que l'univers, que l'Auteur appelle matériel, contient tous les êtres contingens, & que de plus il y a l'être nécessaire, qui n'est pas matériel, & qui est unique.

Où que l'on ne voulût dire avec Spinosa qu'il n'y a & que l'on ne peut concevoir d'autre substance que Dieu (Part. II. pag. 109.).

28. Nous disons au contraire qu'il y a une substance nécessaire, & des substances contingentes. C'est l'Auteur qui soutient la proposition

de Spinosa, ou du moins sa converse; puisqu'il affirme expressément qu'il n'y a qu'une seule substance, la matiere, & qu'elle existe nécessairement. Chap. XI. 28. 29.

VIII. *L'être existant par lui même est nécessairement intelligent* (Clarke Chap. IX. pag. 93 - 114.).

L'Auteur. *Ici le Docteur Clarke assigne à Dieu une qualité humaine* (Part. II. pag. 110.).

29. Clarke a observé que » c'est sur cette » proposition que roule le fort de la dispute entre » les Athées & nous" (pag. 93.) & l'Auteur l'a reconnu. Il faut donc peser avec la derniere attention les raisons pour & contre. Cependant j'omettrai les articles auxquels j'ai déjà répondu.

Ici le Docteur Clarke n'assigne pas à Dieu une qualité humaine; mais une qualité dont les hommes sont doués jusqu'à un certain point, & dont ils ne pourroient pas avoir l'idée s'ils en étoient entierement destitués.

Le grand tout a-t-il une intelligence particuliere qui le meuve, le fasse agir, le détermine, comme l'intelligence meut & détermine les corps animés? (Part. II. pag. 110.)

L'Auteur décrit ici l'ame du monde de quelques philosophes anciens. La question n'est pas, le grand tout a-t-il une ame, comme les hommes en ont une? La question est, le grand tout, qui n'existe pas par lui même, est-il l'effet d'une cause intelligente?

Que l'homme n'attribue à Dieu l'intelligence, que parce qu'il est lui même intelligent,

Chap. XI. 29. 30. & se met à la premiere place de l'univers; (Part. II. pag. 110. 111.), c'est une pure imagination de l'Auteur.

Comment, nous dira-t-on, refuser au Créateur les qualités que nous voyons dans ses créatures? L'ouvrage seroit-il donc plus parfait que l'ouvrier? Le Dieu qui a fait l'œil ne verra-t-il point? Le Dieu qui a fait l'oreille n'entendra-t-il point? Mais d'après ce raisonnement ne devrions nous pas attribuer à Dieu toutes les autres qualités que nous rencontrons dans ses créatures? Ne dirions nous pas avec autant de fondement que le Dieu qui a fait la matiere est lui même matiere, & le reste. (Part. II. pag. 111.)

. 30. L'Auteur, qui a lu l'ouvrage de Clarke, n'a pas eu de peine à imaginer ce raisonnement. Il est de Toland; & Clarke le rapporte à la note (b) de la page 100; en ces termes; „Si l'on infére, comme fait un des interlocu„teurs de Ciceron, que le tout doit être intelli„gent, puisque quelques parties le sont; (*) „nous retorquerons l'argument, & nous répon„drons avec l'autre interlocuteur dans Ciceron, „qu'il en faudra aussi conclure que le tout doit „être courtisan, musicien, maître à danser, ou

(*) *Illud autem quod vincit hæc omnia, rationem dico, &, si placet pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam, unde invenimus, unde sustulimus? An cetera mundus habebit omnia, hoc unum, quod plurimi est, non habebit?* (Balbus apud Cic. de nat. Deor. lib. II. §. 8.)

„philosophe, puisque plusieurs de ses parties le „sont." (*) Chap. XI.

La réponse à cette déclaration, & à d'autres pareilles est aussi courte que facile. Clarke a prouvé que l'être nécessaire est immatériel & illimité en tout & par tout, donc on ne peut lui attribuer rien de fini. Ainsi, *pour attribuer à Dieu, c'est à dire, au moteur universel de la nature, une sagesse ou une intelligence infinie*, il n'est pas nécessaire *qu'il n'y* ait *ni folies, ni maux, ni désordre sur la terre*. Je dirai sans doute *que, même d'après les principes* du Systême de la nature, *les maux & les désordres sont nécessaires*, ou plutôt inévitables, dans l'état présent des choses & que répondre que ces *principes n'admettent point un Dieu intelligent & sage qui auroit la puissance de les empêcher*, c'est avoir recours à un faux-fuyant. Qu'il y ait un Dieu, qu'il n'y en ait point, les maux & les désordres sont nécessaires, de l'aveu de l'Auteur, les choses étant telles qu'elles sont; donc pour refuser à Dieu l'intelli-

(*) *Zeno enim ita concludit: quod ratione utitur, melius est quam id quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius; ratione igitur mundus utitur. Hoc si placet jam efficies ut mundus optime librum legere videatur. Zenonis enim vestigiis hoc modo rationem poteris concludere. Quod litteratum est, id est melius quam id quod non est litteratum: nihil autem mundo melius; litteratus igitur est mundus. Isto modo etiam disertus, & quidem mathematicus, musicus, omni denique doctrina eruditus erit mundus. Saepe dixisti nihil fieri sine Deo, nec ullam vim esse naturae, ut sui dissimilia posset effingere. Concedam non modo animantem, & sapientem esse mundum, sed fidicinem etiam & tibicinem, quoniam earum quoque artium homines ex eo procreantur.* (Cotta apud Cic. de nat. deor. lib. III. §. 9.)

Chap. XI. 30-32. gence & la sagesse, il faut prouver qu'il est contradictoire à la sagesse que la totalité des choses soit telle qu'elle est; & pour soutenir que cette sagesse n'est pas infinie, il faut montrer que l'être nécessaire peut avoir & a des attributs finis.

Qu'on me montre l'absurdité des propositions suivantes. (*) 1. Un Dieu infiniment sage & puissant peut donner, ou dans le même temps ou successivement, l'existence à tout ce qui est possible, & il se peut qu'il le veuille. 2. Un monde infecté de maux & de désordres est possible. 3. Donc un tel monde ne répugne pas à la sagesse de Dieu.

31. *Si en admettant un pareil Dieu, le mal n'est pas moins nécessaire, à quoi ce Dieu si sage, si puissant, si intelligent, peut-il servir?* A donner l'existence à ce qui n'auroit pas existé sans lui. *Puisqu'il est lui même soumis à la nécessité* (Part. II. pag. 112.)... C'est empiéter sur la proposition suivante. Examinons-la

IX. *L'être existant par lui même est un agent libre.* (Clarke Chap. X. pag. 115-136.)

L'Auteur. *Dieu, ou l'être nécessaire dont il est ici question, ne trouve-t-il point d'obstacles dans l'exécution de ses projets?* (Part. II. pag. 112.)

32. Non; les projets de Dieu sont que les choses soient telles qu'elles sont. -- Donc ou il veut *que le mal se fasse*, ou il ne peut *point l'empêcher* (Part. II. pag. 112.) -- Il peut empê-

(*) Je ne les rapporte que comme des simples possibilités.

cher le mal en disposant les choses autrement; il veut qu'elles soient telles qu'elles sont, & il permet le mal qui en est une suite. Je me suppose libre de décrire un cercle ou une ellipse, je préfere le cercle: cessé-je d'être libre parce que je ne puis pas lui donner l'inégalité des diametres de l'ellipse? Voilà, si je ne me trompe, les Théologiens hors d'embarras. Chap. XI. 32. 33.

33. Pour abréger n'écoutons que l'épilogue que l'Auteur fait du paragraphe suivant. *Nous demanderons*, dit-il. (Part. II. pag. 113.) *si Dieu peut ne pas vouloir ce qu'il veut, & ne pas faire ce qu'il fait? Sa volonté n'est-elle pas nécessitée par l'intelligence, la sagesse, & les vues qu'on lui suppose? Si Dieu est ainsi lié, il n'est pas plus libre que l'homme.* Mais *un homme est appellé libre lorsqu'il trouve en lui même les motifs qui le déterminent à l'action* (Part. II. pag. 112. lign. 8. & 9. à fine); & Dieu trouve en lui même l'intelligence, la sagesse, & les vues qui le déterminent; donc il est libre par les principes mêmes de l'Auteur. Cette intelligence & cette sagesse constituent „cette perfection & cette rectitude de la volonté divine" dont parle Clarke (pag. 116. & pag. 126.), dans laquelle il n'y a rien qui ne soit „entiérement compatible avec la „plus parfaite liberté" (Clar. ibid.), telle que la définit le systême de la nature avec tous ceux qui ne veulent pas parler d'une seconde sorte de liberté, qui consiste, pour me servir des termes de l'Auteur, (Part. II. pag. 112. lig. 16. à fine),

Chap. XI. §3. 34. en ce que la *volonté ne trouve point d'obstacles à faire ce à quoi ses motifs la déterminent ;* & nous avons vu que Dieu ne *trouve point d'obstacles dans l'exécution de ses projets.* Il est donc libre en tout sens, & n'est pas *un être despotique, fantasque, & bizarre*, comme l'Auteur accuse les Théologiens de l'avoir fait (Part. II. pag. 114.)

Cependant, *si l'homme est libre de pécher, Dieu n'est pas libre lui même ; sa conduite est nécessairement déterminée par les actions de l'homme.* (Part. II. pag. 115.) Je demande pourquoi? Dieu ne peut-il pas agir avec un homme qui a fait une mauvaise action, comme s'il en avoit fait une très bonne? L'Auteur, sans doute, repondra, non sa justice l'en empêche. Donc je replique, Dieu est libre, par votre définition, car la justice qui le détermine, est un motif qu'il trouve en lui même. *Un Monarque équitable* est très libre *quand il se croit obligé d'agir conformement aux loix qu'il a juré d'observer*, parce qu'il étoit libre quand il a juré, & parce que, s'il est équitable, il trouve en lui même le motif qui le porte à observer les loix *qu'il ne pourroit violer sans blesser la justice.* (Part. II. pag. 115.)

X. *La cause suprême de toutes choses possede une puissance infinie.* (Clarke Chap. XI. pag. 136-197.)

34. L'Auteur accorde cette proposition pour ce qui regarde l'être nécessaire ; mais quant à l'être nécessaire & intelligent, il revient à son ancienne objection, *si c'est Dieu qui jouit de cet-*

te puissance, l'homme ne devroit pas avoir le pouvoir de mal faire. Pourquoi non, si Dieu à préféré l'état des choses, dans lequel l'homme a le pouvoir de mal faire? *Sans quoi l'homme seroit en état d'agir contre la puissance divine*, qui pourroit l'empêcher de mal faire si elle vouloit gêner sa liberté. L'Auteur est-il assuré que Dieu ne gêne pas la liberté de l'homme quand il le trouve à propos? Il n'y a donc pas *hors de Dieu une force capable de contrebalancer la sienne, ou de l'empêcher de produire les effets qu'elle se propose; la divinité* n'est point *forcée de souffrir le mal qu'elle* peut *empêcher* lorsqu'elle le veut. (Part. II. pag. 114. 115.) Chap. XI. 34. 35.

35. *Un Monarque n'est point puissant quand le moindre de ses sujets est à portée de l'insulter, de lui résister en face, ou de faire sourdement échouer tous ses projets.* (Part. II. pag. 115.) Il n'y a donc aucun Monarque puissant. L'homme qui péche fait une action que Dieu n'approuve pas, qu'il ne juge pas bonne, qu'il trouve mauvaise, telle qu'elle est, mais l'homme ne résiste pas en face à Dieu & ne fait pas échouer ses projets, qui sont que les choses soient actuellement comme elles sont. Ainsi la puissance de Dieu, *dont rien ne peut gêner les volontés ni borner le pouvoir*, n'est pas opposée à *la liberté* qu'ont les hommes *de lui désobeir*, qu'ils tiennent de Dieu, & qui n'anéantit point *ses desseins*, & notre religion ne détruit pas *d'une main ce* qu'elle établit *de l'autre* (Part. II. p. 115.)

Chap. XI. §5-37.

XI. *L'Auteur de toute chose doit être infiniment sage.* (Clarke Chap. XII. pag. 197-208.)

36. L'Auteur. *La sagesse & la folie sont des qualités fondées sur nos propres jugemens.* (Part. II. pag. 115.) Ainsi Robinson dans son île déserte n'étoit ni fou ni sage, parce qu'il étoit hors de la portée des jugemens de tous les hommes. Connoître la nature & l'essence de toute chose; toutes les possibilités des choses futures; les pensées les plus profondes des êtres intelligens; toutes les divisions, tous les changemens, toutes les circonstances, & toutes les dépendances possibles des choses; toutes leurs relations soit possibles soit actuelles; tous les moyens qu'il faut mettre en usage pour qu'elles parviennent aux fins auxquelles elles sont destinées; ce qui est le meilleur & le plus propre dans tous les cas possibles; voilà ce que Clarke appelle sagesse infinie (pag. 197-200.), & ce qui n'est pas fondé sur nos jugemens, mais qui est découvert par notre intelligence. Il falloit montrer que notre intelligence nous trompe dans cette occasion. Il falloit au moins renverser les raisonnemens sur lesquels Clarke fonde cette proposition; & ne pas se contenter d'alleguer quelques objections. On l'a déjà dit, l'objection la plus forte n'affoiblit point une démonstration. Les objections de l'Auteur ne sont rien moins que fortes.

37. *Dans ce monde, que Dieu est supposé* (ce qui est démontré est il supposé?) *avoir créé, conserver, mouvoir, & pénétrer; il se passe*

milie

mille choses qui nous paroissent des folies. Quelles? Ce ne sont pas celles que les hommes font, car l'Auteur en parle après. Est-il sûr que toutes les choses *qui nous paroissent des folies*, le soient? *Et mêmes les créatures, pour qui nous imaginons que l'univers a été fait, sont bien plus souvent insensées & déraisonnables que prudentes & sensées.* (Part. II. pag. 115. 116.) Ces créatures sont, sans doute, les hommes. Ceux qui s'imaginent que l'univers a été fait pour les hommes; répondront que nos folies ne font rien à la sagesse de Dieu; & qu'il falloit prouver que l'existence de quelques créatures, c'est à dire, de quelques êtres nécessairement finis & imparfaits, est contraire à la sagesse infinie. Chap. XI. 37. 38.

38. *L'Auteur de tout ce qui existe, doit être également l'Auteur de ce que nous appellons déraisonnable, & de ce que nous jugeons très sage.* (Part. II. pag. 116.) Oui, si tous les êtres sont purement passifs. *D'un autre côté, pour juger de l'intelligence & de la sagesse d'un être, il faudroit au moins entrevoir le but qu'il se propose.* Clarke a prouvé que l'être nécessaire est intelligent & sage sans aucune considération du but qu'il se propose. Des philosophes profonds ont soutenu que l'univers tel que nous le connoissons, manifeste à la fois la sagesse & le pouvoir d'un être libre; donc le principe que l'Auteur pose ici, n'est pas accordé; il falloit le prouver, & l'on ne peut pas conclure *qu'ignorant son vrai but, il nous est impossible de juger de sa sagesse,*

Chap. XI. 38. 39. *& qu'il y a de la démence à vouloir en raisonner. Quel est le but de Dieu?* (Part. II. pag. 116.). De faire ce que ses attributs demandent. Cette réponse est claire & intelligible; elle est générale, & renferme tous les buts particuliers qu'on peut découvrir par la considération des attributs de Dieu; & elle coupe la racine de toutes les objections que l'Auteur avance dans le reste du paragraphe que nous examinons.

XII. *L'être suprême doit nécessairement posséder une bonté, une justice, & une véracité infinies; & toutes les autres perfections morales qui conviennent au gouverneur & au souverain juge du monde* (Clarke Ch. XIII. p. 208-230.).

L'Auteur. *L'idée de la perfection est une idée abstraite, métaphysique, négative qui n'a nul archétipe ou modele hors de nous* (Part. II. pag. 116.).

39. L'idée de perfection est une idée abstraite & métaphysique comme toutes les idées générales, comme celle de la matiere, par exemple. Qu'en résulte-t-il? Cette idée est *négative*; en quoi? Si elle l'est, j'avoue que je ne sai pas ce que c'est qu'une idée négative. L'Auteur auroit dû en donner une définition. L'idée de perfection *n'a nul archétype ou modele hors de nous*. C'est précisément ce qui est en question. Nous disons que l'être nécessaire est le vrai modele de toutes les perfections: vous le niez, & votre raison est que nous sommes les seuls modeles de la perfection. De ce que le germe ou l'é-

bauche de toutes les perfections de l'être nécessaire, se trouve en nous, vous en concluez que ces perfections n'existent point hors de nous. Cependant le profond Locke a observé que comme nous ne pouvons pas créer la moindre particule de matiere, de même nous ne pouvons pas inventer la moindre idée, Nous ne pouvons reconnoître dans l'être nécessaire que les perfections dont nous trouvons quelque trace en nous mêmes. Chap. XI. 39-41.

40. *Un être parfait seroit un être semblable à nous;* (cependant on dit tous les jours un édifice parfait, une montre parfaite, & ces êtres ne sont pas semblables à nous) *dont par la pensée nous ôtons toutes les qualités que nous trouvons nuisibles à nous mêmes, & que par cette raison nous appellons des imperfections* (Part. II. pag. 116. 117.). Voilà, peut être, pourquoi l'Auteur met l'idée de perfection au nombre des idées négatives: elle nie toute qualité qui nous est nuisible. Mais cette idée admet toute qualité qui nous est utile; elle est donc aussi positive que négative. Suivant le sens que l'Auteur attache explicitement au mot *imperfection*, & implicitement au mot *perfection*, nous devrions dire que le kina est parfait & l'aconit imparfait, ce que je n'ai jamais oui dire.

41. Nous trouvons en nous mêmes l'idée de perfection & d'imperfection; & ce n'est pas *relativement à nous & à notre façon de sentir & de penser;* c'est *en elle même qu'une chose est parfaite ou imparfaite*, comme un globe est rond en

Chap. XI. 41. lui même & non en vertu de nos jugemens. Elle ne l'est pas *selon que cette chose nous est plus ou moins utile ou nuisible, agréable ou désagréable* (Part. II. pag. 117.); mais elle l'est selon qu'elle contient ou ne contient pas tout ce qui convient à sa nature. L'aconit & l'absynthe dans leur vigueur sont aussi parfaits que les plantes les plus salutaires & les plus agréables. Dieu a toutes les perfections possibles, parce qu'il a tous les attributs qui ne se contredisent pas, & qui ne contredisent pas l'existence nécessaire, ou plutôt qui sont les suites indispensables de l'existence nécessaire. Nous n'avons pas une idée adéquate de cette existence; de là vient que nous n'en pouvons pas déduire l'intelligence: mais dés qu'il est prouvé que l'être nécessaire est intelligent, il en résulte que son intelligence est sans bornes, parce qu'elle est nécessaire, que l'être suprême ne se trompe jamais ni dans ses connoissances, ni dans le choix des fins, ni dans celui des moyens. C'est cette intelligence que nous appellons tantôt sagesse, tantôt bonté, tantôt clémence, tantôt justice, tantôt véracité &c., selon les différentes relations sous lesquelles nous l'envisageons. Ainsi jusqu'à ce que l'Auteur ait démontré que l'être nécessaire est destitué d'intelligence, ou du moins jusqu'à ce qu'il ait battu en ruine ce qu'on dit pour prouver qu'il est intelligent, on doit regarder comme une vaine déclamation tout ce qu'il rapporte du désordre, du mal moral, du mal physique &c. Car on peut toujours répondre,

tout cela eſt l'effet d'une cauſe parfaitement intelligente, donc tout eſt bien; & cette réponſe ne ſouffre d'autre replique, ſi ce n'eſt que cette cauſe n'eſt pas intelligente. Chap. XI. 41-44.

42. La bonté, la juſtice, la véracité &c. de Dieu, ſont appellées des perfections ou qualités morales par analogie.

43. Lorsque j'ai fait voir que nous avons l'idée d'une ſubſtance immatérielle, & que le raiſonnement ſuffit pour nous aſſurer de l'exiſtence de ce qui ne tombe pas ſous les ſens, j'ai répondu à toutes les difficultés que l'Auteur détaille (Part. II. pag. 120-130.).

44. Mais *le Docteur Clarke nous dit que c'eſt aſſez que les attributs de Dieu ſoient poſſibles, & tels qu'il n'y ait point de démonſtration du contraire* (Part. II. pag. 130.). C'eſt aſſez, pour en conclure quoi? Que Dieu exiſte, ſans doute, puisque l'Auteur s'écrie. *Étrange façon de raiſonner! La Théologie ſeroit elle donc l'unique ſcience où il fût permis de conclure qu'une choſe eſt dès lors qu'elle eſt poſſible?* Je pourrois repliquer que la Théologie n'a pas à la vérité ce privilege, mais que ſelon Volff & ſelon pluſieurs autres philoſophes célébres, l'être néceſſaire a le privilege qu'on en peut conclure qu'il eſt dès lors qu'il eſt poſſible. Mais le livre de Clarke me fournit une réponſe ſans replique. Cette réponſe eſt que Clarke ne dit point ce que l'Auteur lui fait dire ici. Voici le paſſage du Docteur (Ch. I. pag. 11. 12.) „il faut qu'elles (les perſonnes ac-

Chap. XI. 44. 45. est, a voulu qu'il n'eût que cinq sens; l'Auteur parle d'une impossibilité hypothetique, & Clarke d'une impossibilité absolue.

45. *Le Docteur Clarke, ainsi que tous les autres théologiens, fonde l'existence de son Dieu sur la nécessité d'une force qui ait le pouvoir de commencer le mouvement* (Part. II. pag. 133.). Je ne trouve pas cela dans tout l'ouvrage de Clarke. Il fonde l'existence de Dieu sur les preuves des douze propositions que j'examine. Au Ch. IV. destiné à prouver la prop. 3., il dit (pag. 41. 42.) „La quatrieme conséquence que je tire de ce principe (que l'être en question existe par lui même) „c'est que le monde matériel ne peut être cet „être premier, original, incréé, indépendant, „& éternel par lui même." Il dit aussi pag. 55. „Il ne s'agit pas entre nous & les Athées de savoir s'il est possible que le monde soit éternel; „mais s'il est possible qu'il soit l'être original, in„dépendant, & existant par lui même. Ce sont „deux questions fort différentes." Dans la suite de la preuve de cette quatrieme conséquence, & non de la troisieme proposition, il montre que le mouvement n'est pas nécessaire à la matiere. Il prouve la même proposition d'une autre maniere pag. 111. 112. 113. & il en tire une troisieme preuve, de laquelle il conclut „que l'être exis„tant par lui même, qui est la cause originale de „toutes choses, doit être nécessairement un être „intelligent" (Chap. IX. pag. 113. 114.). Jusqu'ici le mouvement fournit à Clarke, non la

preuve fondamentale, mais un furcroît de preuves de l'intelligence de l'être néceffaire. Il fe fert du mouvement (Chap. X. pag. 130-134.) pour prouver en cinquieme lieu que la caufe fuprême eft un agent libre. Le Docteur parle auffi du mouvement (Chap. XI. pag. 154-160.) pour faire voir „qu'une puiffance infinie (dont il a prouvé l'exiftence) „peut donner à une créature „le pouvoir de commencer le mouvement." Il prouve de nouveau (Rép. à la 3me lettre p. 265. 266.) que le mouvement eft contingent à la matiere. Voilà tout ce que je trouve dans Clarke de relatif au mouvement. Il n'y a rien là qui donne lieu de dire que ce Docteur *fonde l'exiftence de fon Dieu fur la néceffité d'une force qui ait le pouvoir de commencer le mouvement.* Si quelqu'un trouve dans Clarke des paffages favorables à cette affertion, je le prie de les citer exactement. Chap. XI. 45. 46.

46. *Ainfi pour réfumer* les propofitions de Clarke, *les réponfes qui ont été faites à Clarke* par l'Auteur du fyftême de la nature; & les remarques que j'ai faites fur ces réponfes, *l'on dira que* (Part. II. pag. 135.) felon Clarke, 1. Quelque chofe a exifté de toute éternité. 2. L'être qui a exifté de toute éternité, eft immuable & indépendant. 3. Cet être exifte par lui même. L'Auteur accorde ces trois propofitions, mais il foutient qu'elles conviennent à la matiere. J'obferve qu'il ne s'agit pas encore de déterminer la nature de l'être néceffaire. 4. Clarke dit que l'ef-

Chap. XI. 46. sence de cet être est incompréhensible. L'Auteur répond (Part. II. pag. 136.), *que nous ne connoissons point l'essence ni la vraie nature de la matiere, quoique nous soyons à portée de connoître quelques unes de ses propriétés & qualités.* (Part. II. pag. 136.). L'Auteur accorde donc qu'il existe des êtres, dont nous connoissons l'existence & quelques propriétés sans en connoître l'essence. Mais, dit-il (ibid.), nous connoissons quelques propriétés de la matiere *d'après la façon dont elle agit sur nous, ce que nous ne pouvons point dire de Dieu.* Je répons que si la matiere est contingente, si le mouvement ne lui est pas essentiel, & s'il ne peut point devenir *sensation*, nous connoissons les attributs de Dieu *d'après la façon dont* il *agit sur nous.* 5. L'être qui existe par lui même, est éternel. 6. Cet être est infini. 7. Il est unique. L'Auteur accorde ces trois propositions; mais il soutient que cet être est la matiere, comme dans les trois premieres, & j'y fais la même réponse. 8. Cet être est intelligent. L'Auteur assure *que la matiere modifiée, arrangée, combinée d'une certaine façon produit dans quelques êtres ce que nous appellons l'intelligence; c'est une de ses façons d'être, mais ce n'est pas une de ses propriétés essentielles.* (Part. II. pag. 116.) Ce texte contient deux propositions. La premiere est, la matiere peut penser en vertu de certaines combinaisons; nous en avons prouvé la fausseté. La seconde est, l'intelligence n'est pas essentielle à l'être nécessaire

de l'Auteur, qui eſt la matiere. Mais l'Auteur ne touche pas ſeulement aux raiſonnemens par lesquels Clarke établit que ſon être néceſſaire eſt intelligent; donc ces raiſonnemens conſervent toute leur force contre l'Auteur; donc encore l'être néceſſaire de Clarke n'eſt pas la matiere. 9. L'être néceſſaire eſt libre. L'Auteur avoue *que la matiere n'eſt point un agent libre.* (Part. II. pag. 116.) Je répéte ici le raiſonnement précédent. 10. L'être néceſſaire eſt tout puiſſant. Selon l'Auteur (Part. II. pag. 116.) *La puiſſance ou l'energie de la matiere n'a d'autres bornes que celles que leur preſcrit la nature même.* La matiere eſt par ſa nature entiérement paſſive, nous l'avons prouvé. 11. L'être néceſſaire eſt infiniment ſage. L'Auteur le nie, parce que, dit-il, *la ſageſſe, la juſtice, la bonté &c. ſont des qualités propres à la matiere combinée & modifiée, comme elle ſe trouve dans quelques êtres de la nature humaine; & que l'idée de la perfection eſt une idée, abſtraite, négative, métaphyſique; ou une maniere de conſidérer les objets qui ne ſuppoſe rien de réel hors de nous.* (Part. II. pag. 136. 137.) Je réponds, que la ſageſſe, la juſtice, la bonté &c. ſont des qualités qui peuvent convenir à tout être intelligent; & que toute idée abſtraite & métaphyſique a ſon fondement dans des êtres réels, quoique l'être abſtrait n'exiſte nulle part. Il n'y a point de perfection en général; mais il y a des perfections particuliers qui ont donné lieu à l'idée abſtraite & générale de perfection. 12. L'être né-

Chap. XI. 46.

Chap. XI. 46. cessaire est bon, juste &c. L'Auteur l'a déjà nié, & je lui ai répondu. Il finit cette récapitulation par répéter *que la matiere est le principe du mouvement, & qu'un être immatériel, simple, dépourvu de parties* ne peut *ni se mouvoir lui même, ni mouvoir d'autres corps, & encore moins les créer, les produire, & les conserver* (Part. II. pag. 137.); assertions que nous avons réfutées.

Puisque donc l'Auteur n'a rien opposé de valable aux propositions dans lesquelles le Docteur Clarke développe l'idée de la divinité; puisqu'il ne réfute point les argumens du Docteur, ses preuves restent concluantes, & ses principes fondés.

Ce n'est pas, j'ose le croire, *en pure perte* que, sans être un des *plus grands métaphysiciens*, sans épuiser *tous mes efforts*, je suis parvenu à *répondre*, non seulement *aux objections les plus simples*, mais à toutes celles que j'ai trouvées dans le systême de la nature; *à mettre* notre *divinité hors d'atteinte;* & à faire voir que *les difficultés qu'on* nous *opposé*, sont des sophismes qui ne peuvent embarrasser qu'*un enfant*. Voyons si *dans les nations les plus instruites on trouveroit à peine douze hommes* (*) *capables d'entendre les démonstrations* qu'à l'exemple *d'un Descartes, d'un Leibnitz, d'un Clarke*, je vais alleguer *pour*

(*) L'Auteur se met modestement au dessus de ces douze hommes choisis entre les nations les plus instruites, puisqu'il se donne pour capable non seulement d'entendre, mais aussi de réfuter les démonstrations d'un Descartes, d'un Leibnitz, d'un Clarke.

prouver l'existence de la Divinité. (Voyez Part. II. pag. 101.) Voyons si je ne fais *que répéter* les *idées* de Clarke, *ou présenter ses preuves sous des formes nouvelles.* (Voyez P. II. p. 101. 102.) Ce n'est pas que je trouve ses preuves mauvaises, ou que j'aie honte de suivre un si bon guide. Mais tout ce qui existe nous démontre la grande vérité que l'Auteur attaque; & il est bon de lui mettre sous les yeux des raisonnemens qu'il n'a pas seulement entrevus. Mais auparavant jettons un coup d'œil sur le Chapitre V. de notre Auteur. Chap. XI. 46.

CHAPITRE XII.

De l'examen des preuves de l'existence de Dieu données par Descartes & Newton.

L'Auteur ne nous donne que des lambeaux de la preuve de Descartes; il convient d'en rapporter l'essentiel. Je me sers de l'édition latine d'Amsterdam de l'imprimerie de Blau. 1698. Chap. XII. 1.

1. „En tant que nos idées" dit Descartes Médit. 3. pag. 18. „ne sont que des manieres »de penser, je ne trouve aucune différence en»tr'elles, & il me semble qu'elles viennent tou»tes de moi de la même maniere; mais en tant que »l'une représente une chose, & l'autre une autre, »il est évident qu'elles different beaucoup. Car as»surément celles qui me représentent des substan»ces, sont quelque chose de plus, &, pour ainsi

Chap. XII. 1. » dire, ont plus de réalité objective, que celles » qui repréſentent ſeulement des modes ou des ac» cidens: & celle par laquelle je connois (*intel» ligo*) un Dieu ſuprême, éternel, infini, qui » fait tout, qui peut tout, & qui a créé tout ce » qui eſt hors lui, a plus de réalité objective que » les idées qui offrent des ſubſtances finies. Il eſt » évident par les lumieres naturelles que dans la » cauſe efficiente & totale il doit y avoir au moins » autant que dans ſon effet, - - ce qui eſt vrai » non ſeulement des effets qui ont une réalité ac» tuelle ou formelle, mais auſſi des idées dans les» quelles on ne conſidére qu'une réalité objective; » c'eſt à dire non ſeulement une pierre, par ex» emple, qui n'étoit point, ne peut commencer » à exiſter ſi elle n'eſt produite par quelque choſe » qui ait, formellement ou éminemment, tout ce » qui eſt dans la pierre - -; mais auſſi l'idée de la » pierre - - ne peut être en moi, qu'elle n'y ſoit » miſe par quelque cauſe qui ait, au moins, » autant de réalité que j'en conçois dans la » pierre."

Donc (pag. 19.) „ſi la réalité objective „de quelqu'une de mes idées eſt ſi grande, que „ je ſois ſûr qu'elle n'eſt pas en moi ni formelle„ment ni éminemment, & que par conſéquent je „ne puis pas être la cauſe de cette idée, il s'en„ſuit néceſſairement que je ne ſuis pas ſeul dans „le monde; mais qu'il exiſte quelque autre choſe „qui eſt la cauſe de cette idée. - - Je comprends „aiſément que, quoiqu'il n'y eût dans le monde,

„ ni animaux, ni anges, ni hommes, hors moi, Chap. XII. 1-3.
„ je pourrois en composer les idées de celles que
„ j'ai de moi, des choses corporelles, & de Dieu. -
„ Par le mot Dieu (pag. 21.) j'entends une sub-
„ stance infinie, indépendente, qui sait tout, qui
„ peut tout, qui m'a créé, & qui a créé tout ce
„ qui existe. Plus je pense à ces idées, plus je
„ trouve qu'elles ne peuvent pas venir de moi.
„ Donc il faut conclure que Dieu existe."

2. En peu de mots le raisonnement de Descartes est; j'ai l'idée de Dieu; cette idée est un effet qui nécessairement a une cause capable de le produire; cette cause n'est certainement ni moi, ni aucun être fini; donc cette cause est Dieu lui même; donc Dieu existe. (*)

3. L'Auteur reconnoît que c'est le raisonnement de Descartes, en disant (Part. II. pag. 138. 139.) *Ce grand homme nous dit lui même,* (pag. 24. de mon édition.) *„ Toute la force de „ l'argument dont j'ai usé pour prouver l'existence „ de Dieu, consiste en ce que je reconnois qu'il „ ne seroit pas possible que ma nature fut telle „ qu'elle est, c'est à dire, que j'eusse en moi l'i- „ dée de Dieu, si ce Dieu n'existoit véritable- „ ment; ce même Dieu, dis-je, du quel l'idée „ est en moi, c'est à dire, qui possede toutes ces „ hautes perfections dont notre esprit peut bien „ avoir quelque légere idée sans pourtant les pou-*

(*) Cet abregé se trouve à peu près à la pag. 47. où commencent les premieres objections, & Descartes l'approuve (pag. 53.) dans sa réponse.

Chap. XII. § 4. „voir comprendre &c. V. Médit. IV. *sur l'existence de Dieu page LXXI. Il avoit dit peu „auparavant (page LXIX., & 24. de mon „édition.) . Il faut nécessairement conclure que „de cela seul que j'existe, & que l'idée d'un être „souverainement parfait (c'est à dire de Dieu) „est en moi, l'existence de Dieu est très évidem„ment démontrée.*"

Car, dit Descartes (pag. 54.), comme l'idée d'une machine très composée a une cause, qui est ou une pareille machine qu'on a vue, ou une grande connoissance des Méchaniques, ou une grande subtilité d'esprit, cause qui contient ou formellement ou éminemment tout l'artifice que renferme l'idée de la machine; de même (pag. 55.) la faculté d'avoir l'idée de Dieu ne pourroit être dans notre entendement, si cet entendement, étant fini comme il l'est, n'avoit pas une cause qui fût Dieu.

4. L'Auteur du système de la nature continue (Part. II. pag. 139.)

1. *Nous répondrons à Descartes que nous ne sommes pas en droit de conclure qu'une chose existe de ce que nous en avons l'idée; notre imagination nous présente l'idée d'un Sphynx, ou d'un Hyppogriphe, sans que pour cela nous soyons en droit de conclure que ces choses existent réellement.*

2. *Nous dirons à Descartes qu'il est impossible qu'il ait une idée positive & véritable de Dieu, dont, ainsi que les Théologiens, il veut prouver*

prouver l'existence. Il est impossible à tout homme, à tout être matériel, de se former une idée réelle d'un esprit, d'une substance privée d'étendue, d'un être incorporel, agissant sur la nature qui est corporelle & matérielle, vérité que nous avons déjà suffisamment prouvée. Chap. XII. 4-6.

3. *Nous lui dirons qu'il est impossible que l'homme ait aucune idée positive & réelle de la perfection, de l'infini, de l'immensité, & des autres attributs que la Théologie assigne à la divinité. Nous ferons donc à Descartes la même réponse qui a déjà été faite dans le chapitre précédent à la proposition XII. de Clarke.*

5. Je replique à la premiere réponse de l'Auteur, que l'argument de Descartes n'est point, j'ai l'idée de Dieu; tout ce dont j'ai l'idée existe; donc Dieu existe. L'Auteur nie la seconde proposition de cet argument, & elle ne se trouve point dans le raisonnement de Descartes. Les propositions qui s'y trouvent, sont, l'idée de Dieu est un effet; tout effet demande une cause capable de le produire; cette cause ne peut être aucune chose finie. L'Auteur devoit nier au moins une de ces trois propositions; & on n'en peut nier aucune; car

6. Il est évident que l'idée de Dieu est un effet. Il est incontestable que tout homme a eu un commencement, du moins en tant qu'il est un être doué de la suite des pensées qu'il a. Dans cette suite est l'idée de Dieu; donc elle n'existoit

Chap. XII. 67. point avant cette suite; donc elle a eu un commencement; donc enfin elle est un effet.

7. On ne peut pas avoir l'ombre du sens commun & soutenir qu'un effet peut venir d'une cause incapable de le produire.

8. „Dans les attributs de Dieu il n'y a rien „qu'on puisse déduire des objets externes comme „modeles, parce qu'en Dieu il n'y a rien de sem-„blable à ce qui est dans les choses externes, c'est „à dire, corporelles: & ce que nous pensons de „différent de ces choses, manifestement ne vient „pas d'elles, mais de la cause de cette diversité „dans nos pensées." (Resp. ad Object. 3. p. 102.)

„Je ne pourrois étendre à l'infini les per-„fections, qui en moi sont fort petites, si je ne „tirois mon origine d'un être en qui ces perfec-„tions sont infinies." (Epist. Par. I. Ep. 81. pag. 279.)

L'idée de fini exclud celle d'infini; & la somme de tant de finis qu'on veut, est & sera toujours une quantité finie, à moins qu'on n'ajoute que l'addition des finis est poussée à l'infini; ce qui suppose l'idée d'infini; & c'est de cette idée qu'on cherche l'origine dans le fini.

Ainsi la premiere réponse de l'Auteur ne regarde point l'argument de Descartes; & une partie de cet argument est à l'abri de toute attaque.

9. Je replique à la seconde réponse de l'Auteur qu'on a une idée positive & véritable de tout objet dont on donne une définition, ou, si

l'on veut, une déſcription aſſez exacte pour diſtinguer cet objet de tout autre. Deſcartes donne la définition du mot Dieu; donc il a une idée poſitive & véritable de Dieu. Chap. XII. 9. 10.

Quand un Philoſophe tel que Deſcartes, dit affirmativement, j'ai l'idée de Dieu, peut-on, ſans une hardieſſe exceſſive, lui répondre; vous vous trompez, vous n'avez pas cette idée, & il eſt impoſſible que vous l'ayiez? Une ſemblable réponſe ne devroit-elle pas être précédée d'une démonſtration complete de l'incompatibilité des idées qui entrent dans celle dont on diſpute? „Je „ne penſe pas (dit Deſcartes) que cette idée „ſoit de la même nature que les images des cho„ſes matérielles peintes dans l'imagination; mais „ce que nous comprenons par l'entendement qui „conçoit, ou juge, ou raiſonne (Reſp. ad Obj. 2. „pag. 73.). J'appelle idée ce qui eſt prouvé par „la raiſon (quod ratione evincitur) auſſi bien que „ce qui eſt perçu de quelque maniere que ce ſoit" (Reſp. ad Objeƈt. 3. pag. 100.). Il falloit donc faire voir que nous ne pouvons rien comprendre par l'entendement & par la raiſon.

10. Mais, dit l'Auteur, cette incompatibilité eſt une *vérité que nous avons déjà ſuffiſamment prouvée;* dites, je réponds, que vous avez avancée pluſieurs fois, & que vous n'avez jamais prouvée. Vous avez eſſayé de prouver que l'homme eſt *un être* purement *matériel,* & il eſt démontré que l'homme eſt un être mixte: vous avez aſſuré ſans preuve que nous ne pouvons avoir au-

Chap. XII. 10. 11. une idée réelle d'une ſubſtance non étendue; & encore moins d'une ſubſtance inétendue & agiſſante ſur la matiere, & le contraire a été prouvé ſans replique.

11. A la troiſieme réponſe de l'Auteur je replique que nous avons une idée très-poſitive & très-réelle de l'infini. Je ne crains pas d'être taxé de trop d'hardieſſe, ſi je ſoutiens que l'Auteur même a cette idée qu'il dit que nous ne pouvons pas avoir; car aſſurément il ſait ce qu'il dit quand il employe les mots jamais, toujours, tout &c., & ces mots renferment manifeſtement l'idée d'infini, nous l'avons obſervé ci-devant. Une perfection n'eſt qu'une réalité; & nous avons des idées poſitives & réelles de la réalité: on ne ſauroit dire que nous n'avons *aucune idée poſitive & réelle de la perfection*, ſans ſavoir ce que c'eſt qu'une idée réelle, & par conſéquent la réalité.

Ainſi rien de moins concluant que les difficultés que l'Auteur oppoſe à la preuve ſur laquelle Deſcartes appuye l'exiſtence de Dieu.

L'Auteur critique quelques expreſſions de Deſcartes & de Mallebranche. Je ne ferai aucune remarque ſur ces critiques, parce que je ne prétends pas ſoutenir que tous les Déicoles ſe ſoient bien exprimés par tout; & parce que n'ayant pas pû trouver les expreſſions critiquées dans les Auteurs aux quels on les attribue, je ne puis pas juger ſi elles ſont excuſables ou condamnables. D'ailleurs ces expreſſions ne regardent point les

preuves de l'existence de Dieu; & ce sont ces preuves que l'Auteur s'est engagé à examiner. Chap. XII. 11. 12.

12. *Voyons donc maintenant*, avec l'Auteur du systême de la nature (Part. II. pag. 143.) *si l'immortel Newton nous donnera des idées plus vraies & des preuves plus sûres de l'existence de Dieu.*

Newton ne se propose point de donner des preuves de l'existence de Dieu. „On convient" dit il „que le Dieu suprême existe nécessaire„ment." (*) Déclarer qu'on regarde une proposition comme une vérité généralement avouée, n'est pas en promettre des preuves.

Il est vrai que ce grand Philosophe avoit dit, „cet élégant assemblage du soleil, des pla„netes, & des cometes n'a pu tirer son origine „que du dessein & de la puissance d'un être intel„ligent & puissant." (**)

Il dit aussi plus bas „nulle variété dans les „choses ne vient de l'aveugle nécessité métaphy„sique, qui assurément est la même toujours & „par tout.

„Toute la diversité des choses créées, sui„vant les lieux & les temps, n'a pu venir que des „idées & de la volonté de l'être qui existe néces„sairement." (Voyez ce même chap. §. 57.). Mais Newton parle par occasion, & comme il le

(*) Philos. natur. Princ. mathem. schol. generale ad finem lib. III. *Deum summum necessario existere in confesso est.*

(**) *Elegantissima hæc solis, planetarum, & cometarum compages non nisi consilio & dominio entis intelligentis & potentis oriri potuit.*

Chap. XII. 13. dit lui même, parce que il est d'un physicien de parler de Dieu par les phénomenes. C'est une réflexion que lui dicte naturellement l'ordre des planetes & la régularité de leurs mouvemens; & Newton venoit de les considérer.

Cet homme dont le vaste genie a deviné la nature & ses loix, s'est égaré dès qu'il les a perdu de vue. Et quand les a-t-il perdu de vue? Ce n'est pas lorsqu'en considérant la nature & ses loix, il a reconnu l'existence de Dieu; s'il s'étoit trompé en tirant cette conséquence, l'on pourroit dire tout au plus qu'il a mal raisonné & non qu'il a perdu de vue les loix de la nature.

Esclave des préjugés de son enfance, il n'a pas osé porter le flambeau de ses lumieres (*) *sur la chimere qu'on avoit gratuitement associé à cette nature; il n'a pas reconnu que ses propres forces lui suffisoient pour produire tous les phénomènes qu'il avoit lui même si heureusement expliqués.* Parmi les connoissances qu'on tâche d'inspirer aux enfans, est celle de l'existence de Dieu; toutes ces connoissances sont des préjugés, des opinions admises sur la foi d'autrui, jusqu'à ce que l'enfant ait acquis assez de raison pour sentir la force des preuves qui les appuyent. Plusieurs hommes n'examinent jamais ces preuves, ou ne les examinent pas suffisamment, j'en conviens:

(*) Qu'est ce que *le flambeau des lumieres?* Le flambeau de la raison, le flambeau de la physique, je l'ai oui dire, & je le comprends; mais je ne sai pas ce que signifie *le flambeau des lumieres.*

mais c'eſt manifeſtement un ſophiſme de conclure que tout préjugé eſt une erreur, & que tout homme qui trouve bien fondée une des propoſitions qu'on lui a enſeigné lorsqu'il étoit enfant, eſt *eſclave des préjugés de ſon enfance.* Le raiſonnement que Newton a fait en paſſant, & que je viens de rapporter, montre qu'il a *oſé porter le flambeau de ſes lumieres* ſur cette nature *dont il avoit lui même ſi heureuſement expliqué* quelques phénomenes. Chap. XII. 12-14.

13. On ne peut aſſurer que c'eſt *gratuitement* qu'on aſſocie Dieu à cette nature, qu'après avoir prouvé démonſtrativement que toutes les raiſons rapportées en faveur de l'exiſtence de Dieu, ſont des ſophiſmes; c'eſt ce que l'Auteur n'a point fait: & quand il l'auroit fait, cela ne ſuffiroit pas pour oſer affirmer que ce Dieu eſt une chimere; il faut de plus avoir démontré que ſon exiſtence eſt contradictoire; & je me flatte d'avoir fait toucher au doigt la fauſſeté de tous les raiſonnemens que l'Auteur employe pour montrer cette contradiction.

Newton avoit l'eſprit trop juſte pour ne pas reconnoître que cette nature, c'eſt à dire, la matiere, eſt par elle même deſtituée de toute force, & que par conſéquent elle ne peut produire aucun phénomene.

14. *En un mot le ſublime Newton n'eſt plus qu'un enfant quand il quitte la phyſique & l'évidence pour ſe perdre dans les régions imaginaires de la théologie.* Tout homme qui parle

Chap. XII. 14. 15. de Dieu, ne peut être qu'un enfant, parce qu'il ne sauroit comprendre & développer toutes les idées qui sont contenues dans celle d'être nécessaire ; & parce qu'il est forcé de se servir du langage reçu, qui n'est pas fait pour se prêter à ce développement. Nous n'aurons jamais que des idées imparfaites de la divinité ; mais il nous importe de ne pas nous en former des notions fausses.

Le mot de physique & celui d'évidence ne sont pas synonymes ; & il y a d'autres évidences que l'évidence physique. Nous allons voir si les régions de la théologie, dans lesquelles Newton s'enfonce, sont aussi imaginaires que l'Auteur le pense, & si ce Philosophe théologien s'y perd, ou s'il les parcourt sans s'égarer.

15. *Voici comment il parle de la Divinité „ce Dieu, dit-il, gouverne tout, non comme „l'ame du monde, mais comme le seigneur & le „souverain de toutes choses."* C'est à dire, il gouverne tout, mais il n'est pas l'ame du monde ; il en est le maître. *„C'est à cause de sa „souveraineté qu'on l'appelle le Seigneur Dieu, „Παντοκράτωρ, l'empereur universel. En ef-„fet"* (plutôt car, nam) *„le mot Dieu est re-„latif & se rapporte à des esclaves ; & la Déité „est la domination ou la souveraineté de Dieu, „non sur son propre corps, comme le pensent „ceux qui regardent Dieu comme l'ame du mon-„de, mais sur des esclaves."*

Dans la rigueur de la pure latinité le mot *servus* signifie esclave. Mais je trouve qu'ici il

signifie être distinct & dépendant. Newton rejette l'ame du monde; il dit donc que Dieu est le maître de tous les autres êtres, & qu'il n'est pas attaché à l'univers comme l'ame du monde étoit censée l'être au monde; c'est ce qu'il veut faire sentir par l'opposition de mots „*non in corpus* „*proprium*, - - *sed in servos.*" *L'on* ne *voit* point *de là que Newton, ainsi que tous les Théologiens, fasse de son Dieu, du pur esprit qui préside à l'Univers; un Monarque, un Souverain, un Despote, c'est à dire, un homme puissant, un Prince dont le gouvernement a pour modele celui que les Rois de la terre exercent quelquefois sur leurs sujets transformés en esclaves, à qui pour l'ordinaire ils font sentir d'une façon très facheuse le poids de leur autorité.* (Part. II. pag. 143. 144.) Chap. XII. 15-17.

16. Newton en fait un être qui a le pouvoir & le droit d'agir avec l'Univers & avec chaque être que l'Univers enferme, de la maniere la plus convenable à ses attributs. Avant de conclure; *ainsi le Dieu de Newton est un Despote, c'est à dire, un homme qui a le privilege d'être bon quand il lui plait, injuste & pervers quand sa fantaisie l'y détermine* (Part. II. pag. 144.); il falloit faire voir que Newton attribue à Dieu des qualités qui lui permettent *d'être bon quand il lui plait, injuste & pervers quand sa fantaisie l'y détermine.*

17. *Mais suivant les idées de Newton, le monde n'ayant point été de toute éternité, les*

Chap. XII. 17. 19. *esclaves de Dieu ayant été formés dans le temps, il faut en conclure qu'avant la création du monde le Dieu de Newton étoit un souverain sans sujets & sans états.* (Part. II. pag. 144.). Si un homme n'avoit qu'à vouloir pour avoir autant de sujets & d'états qu'il lui plaît, diroit-on qu'il est un souverain sans sujets & sans états? Il est vrai qu'actuellement, par la supposition, il n'en a point; mais n'est-ce rien que la prérogative d'en avoir dès qu'il veut? De plus Dieu a celle que rien ne peut exister sans dépendre de lui.

18. *Voyons si ce grand philosophe s'accorde mieux avec lui même dans les idées subséquentes qu'il nous donne de son despote divinisé.* Je n'ai jusqu'ici trouvé aucune contradiction dans les idées que Newton nous donne de Dieu. Voyons donc si la suite renferme quelque contradiction.

„*Le Dieu suprême, dit-il, est un être éternel, infini, absolument parfait; mais quelque parfait que soit un être, s'il n'a point de souveraineté, il n'est point le Dieu suprême*" --, c'est à dire, s'il pouvoit exister un être éternel, infini, absolument parfait, & qui n'auroit pas sous sa dépendance tout ce qui existe hors de lui, cet être ne seroit pas Dieu.

19. „*Le mot Dieu signifie* (communement, *passim*) *Seigneur, mais tout Seigneur n'est pas Dieu;*" c'est à dire, on trouve souvent le mot Dieu, en tant qu'il signifie seigneur, appliqué à des êtres qui ne sont pas des Dieux. „*C'est la souveraineté de l'être spirituel qui constitue*

„*Dieu*, *c'est la vraie souveraineté qui constitue* Chap.
„*le Dieu suprême*, *c'est la souveraineté fausse* XII.
„*qui constitue le faux Dieu.*" Ce qui signifie, 19-21.
dans la supposition qu'il puisse exister d'autres êtres éternels, infinis, & absolument parfaits; que Dieu, le caractere distinctif de la vraie divinité feroit qu'elle tint seule tout l'univers sous sa dépendence; & l'idolatrie consiste à attribuer cette suprême puissance à des êtres qui ne l'ont point.

20. „*De la souveraineté vraie il suit que* „*le vrai Dieu est vivant, intelligent, & puissant;* „*& de ses autres perfections il s'ensuit qu'il est* „*suprême ou souverainement parfait.*" En d'autres mots, puisque l'on convient que Dieu existe, & ne peut ne pas exister („*Deum summum necessario existere in confesso est*"); & puisque j'ai prouvé que le caractere distinctif du vrai Dieu est d'être l'auteur & le maître de tout, il en résulte que cet être est &c.

21. „*Il est éternel, infini* (tout-puissant), „*il sait tout; c'est à dire, qu'il dure depuis l'é-* „*ternité & ne finira jamais:* (*durant ab æterno* „*in æternum & adest ab infinito in infinitum*) „& il est présent partout, *il gouverne tout, & il* „*sait tout ce qui se fait ou ce qui peut se faire.* „*Il n'est ni l'éternité, ni l'infinité, mais il est* „*éternel & infini; il n'est point l'espace ou la* „*durée, mais il dure & il est présent.*" (Part. II. pag. 144. 145.) Ou bien Dieu n'est pas une abstraction, il est une substance, un être réel.

Chap. XII. 21-23. lement exiſtant; & il ne faut pas confondre ſa toute préſence avec l'eſpace, ni ſa durée avec le temps.

22. *Dans toute cette tirade inintelligible nous ne voyons que des efforts incroyables pour concilier des attributs théologiques ou des qualités abſtraites avec les attributs humains donnés au Monarque diviniſé.* (Part. II. pag. 145.)

Si, comme je le penſe, j'ai donné à tout ce paſſage, une explication intelligible, claire, & naturelle, ſans forcer le texte, ce n'eſt pas *une tirade inintelligible.*

Selon Newton, tout dépend de Dieu; Dieu exiſte de toute éternité, & exiſtera pendant toute l'éternité; il eſt préſent par tout, il voit tout, il connoît tout. Je ne vois là ni qualités abſtraites, ni attributs humains, ni efforts pour concilier des choſes qui ſe concilient d'elles mêmes.

23. *Nous y voyons des qualités négatives qui ne conviennent plus à l'homme, données pourtant au ſouverain de la nature, que l'on ſuppoſe un Roi.* Je vois par tout des qualités poſitives, & exemptes de toute négation, de toute limite. Sans doute, elles ne conviennent pas à l'homme, qui n'a & ne peut avoir aucune qualité ſans limite.

Que ſignifie le *pourtant* de l'Auteur? ſignifie-t-il qu'il eſt abſurde de donner à Dieu des qualités qui ne conviennent pas à l'homme? Mais lorſque la raiſon nous oblige d'attribuer à Dieu des qualités, dont les hommes ſont doués jusqu'à

un certain point, il nous reproche de lui donner des qualités humaines. Signifie-t-il qu'il est absurde de donner des qualités qui ne conviennent pas à l'homme, à un être à qui l'on a donné des qualités humaines? Nous avons toujours dit & prouvé que nous ne donnons à Dieu aucune qualité humaine. Chap. XII. 23-25.

Nous disons que Dieu est l'auteur, le conservateur, & le maître de tout ce qui existe; si c'est ce que l'Auteur entend quand il dit que nous supposons que le souverain de la nature est un Roi, je ne me battrai pas pour une expression.

24. *Quoiqu'il en soit, voilà toujours le Dieu suprême qui a besoin de sujets pour établir sa souveraineté.* Non pour l'établir, mais pour l'exercer. *Ainsi Dieu a besoin des hommes pour exercer son empire, sans cela il ne seroit point Roi.* S'il n'y avoit point d'hommes, il ne seroit pas le Dieu des hommes existans; il seroit le Dieu des hommes possibles. En général l'existence & la non existence des êtres ne change point la nature de Dieu; elle change une relation, & la change uniquement parce qu'un de ses deux termes varie, l'autre demeurant le même. Parceque la relation de 20 à 15, à 10, à 5, varie, en conclurez vous que le nombre 20 varie; qu'il a besoin de 10 pour être le double de sa moitié; que le nombre vingt n'existe point?

25. *Quand il n'y avoit rien, de quoi Dieu étoit il seigneur?* De tous les êtres aux quels il pouvoit donner l'existence par sa seule volonté.

Chap. XII. 26. 27.

26. *Quoiqu'il en soit, ce Seigneur, ce Roi spirituel exerce-t-il vraiment son Empire spirituel sur des êtres qui souvent ne font pas ce qu'il veut, qui luttent sans cesse contre lui; qui mettent le désordre dans ses états? Ce Monarque spirituel est-il le maître des esprits, des ames, des volontés, des passions de ses sujets qu'il a laissé libres de se révolter contre lui? Ce Monarque infini qui remplit tout de son immensité & qui gouverne tout, gouverne-t-il l'homme qui péche, dirige-t-il ses actions, est-il en lui, lorsqu'il offense son Dieu?*

Ce long passage ne contient qu'une pensée, Dieu n'est pas maître de tout, puisque l'homme peut faire & fait des actions que Dieu désapprouve. Je réponds que Dieu est maître des hommes, parce qu'il pouvoit les laisser dans le néant; parce qu'il peut les y replonger quand il veut; parce qu'il peut à son gré changer leurs volontés, éteindre leurs passions &c.

Les expressions, lutter, se révolter contre Dieu, sont des expressions figurées; & je doute qu'elles soient du stile philosophique.

27. *Le diable, le faux Dieu, le mauvais principe n'a-t-il pas un Empire plus étendu que le Dieu véritable, dont sans cesse, suivant les dogmes de la Théologie, il renverse les projets?* La Théologie, que l'Auteur cite, enseigne que le mauvais principe induit par ses suggestions, les hommes à faire des actions que Dieu juge mauvaises, telles qu'elles sont. Mais cette Théolo-

gie enseigne aussi que Dieu accorde aux hommes Chap. XII. 27-30.
sa grace, quand il veut; c'est à dire, qu'il dissipe les suggestions du mauvais principe, & qu'il inspire aux hommes des idées saines & conformes à la raison. Ainsi Dieu est toujours le maître.

28. *Le souverain véritable n'est-il pas celui dont le pouvoir dans un état influe sur le plus grand nombre des sujets?* (Part. II. pag. 145.) Non pas toujours. Le pouvoir d'Olivier en Angleterre influoit sur un plus grand nombre de sujets, que celui de Charles; cependant Olivier n'étoit qu'un usurpateur. D'ailleurs j'ai montré que, même suivant la Théologie que l'Auteur attaque, le mauvais principe n'a de pouvoir qu'autant que Dieu le permet.

29. *Si Dieu est présent par tout, n'est-il pas le triste témoin & le complice des outrages que l'on fait par tout à sa Majesté divine?* (Part. II. pag. 145. 146.) Les expressions figurées, quoique généralement reçues, sont toujours figurées; & c'est un sophisme que de les prendre au pied de la lettre. On n'offense point Dieu; on ne fait point d'outrage à la Majesté divine: Dieu n'est pas le témoin des actions des hommes, il les connoît: il n'en est pas le complice, parce qu'il n'est pas d'accord avec les hommes pour commettre des actions qu'il condamne.

30. *S'il remplit tout, n'a-t-il pas de l'étendue ne répond-il pas aux différens points de l'espace, & dès lors ne cesse-t-il pas d'être spirituel?* Dieu ne remplit rien, il est présent par

Chap. XII. 30. 31. tout en ce qu'il voit tout & qu'il agit par tout. L'Auteur a remarqué lui même. (Part. II. pag. 145. note) que *le mot adest dont Newton se sert dans le texte, paroît y être placé pour éviter de dire que Dieu est renfermé dans l'espace.* Il y est placé pour éviter la méprise, souvent volontaire, de ceux qui confondent Dieu avec l'espace, méprise dont Newton avoit averti qu'il falloit se garder. Ainsi Dieu ne répond à aucun des points de l'espace, & ne cesse pas d'être spirituel.

31. *„Dieu est un, continue-t-il, & il est „le même pour toujours & par tout, non seule„ment par sa seule vertu ou énergie, mais encore „par sa substance."*

Mais comment un être qui agit, qui produit tous les changemens que subissent les êtres, peut-il être toujours le même? Mais comment le mouvement se trouve-t-il réuni à l'étendue? Comment des mouvemens qui ne sont pas dirigés par une intelligence, produisent-ils tant de diversité dans les animaux & dans les plantes de différentes especes, & tant d'uniformité dans les individus de la même espéce? Comment l'organisation produit-elle l'intelligence? Il faut être bien indiscret pour demander l'explication de tous les *comment* dans quelque sujet que ce soit. Cette réponse est sans replique pour l'Auteur qui reconnoît que *la gravité, le magnétisme, l'élasticité, l'électricité &c.* sont des phénomenes inexplicables (Part. I. pag. 103.); que *dans tous les corps de la nature - - les mouvemens les plus simples, les phéno-*

phénômenes les plus ordinaires, les façons d'agir les plus communes sont des mysteres inexplicables. (Part. I. pag. 118.) Chap. XII. 31-33.

32. Quelque solide que soit cette réponse, elle n'est pas la seule. On l'a déjà dit; Dieu agit par sa seule volonté: il a voulu de toute éternité qu'une chose se fit dans un certain temps; le temps étant arrivé, le changement que Dieu a préordonné, se fait sans que Dieu change ni de volonté ni de maniere d'agir.

De plus un être reste certainement le même lorsqu'il ne perd rien & n'acquiert rien, quoiqu'il change de mode. Un globe en repos ou en mouvement est le même globe.

33. *Qu'entend-on par la vertu ou l'energie de Dieu? Ces mots vagues présentent-ils des idées nettes à notre esprit?* (Part. II. pag. 146.). La vertu ou énergie dont parle ici Newton, est la propriété de connoître tout, de donner l'existence à tout, l'activité aux causes secondes &c. Ici Newton fait allusion à la distinction des Scholastiques, qui enseignent qu'une chose peut être quelque part, exister d'une certaine maniere &c. virtuellement ou substantiellement; ainsi la poudre de projection, si elle existe, est or virtuellement; le minerai l'est substantiellement; un souverain est substantiellement dans son appartement, & virtuellement par tout où l'on obeit à ses ordres. Dieu, dit Newton, est présent par tout, non seulement virtuellement, mais aussi substantiellement. Ces mots ne sont point vagues; ils pré-

Chap. XII. §3-35. sentent à l'esprit des idées très intelligibles, quoique on ne puisse pas répondre à toutes les questions que l'Auteur continue à faire.

34. *Qu'entend-on par la substance divine? Si cette substance est spirituelle & privée d'étendue, comment peut-elle exister quelque part? Comment peut-elle mettre la matiere en action? Comment peut-elle être conçue?*

Cependant Newton nous dit, que „toutes „les choses sont contenues en lui & se meuvent „en lui, mais sans action réciproque (sed sine „mutua passione.) Dieu n'éprouve rien de la „part des mouvemens des corps; ceux-ci n'éprouvent aucune resistence de la part de sa présence „par tout."

Newton dans une note ajoutée à ce passage, montre que ces expressions „toutes les choses „sont contenues & se meuvent en lui" sont celles des Auteurs prophanes & sacrés, qui ont parlé de Dieu. Notre Auteur auroit dû le remarquer.

35. Si Dieu est substantiellement par tout, il s'ensuit que „toutes choses sont contenues en „lui &c." Newton ajoute que Dieu agit sur les corps, puisqu'il est l'auteur du mouvement, cependant les corps ne réagissent pas sur Dieu, parce qu'on ne réagit qu'en résistant, & rien ne résiste à la volonté de Dieu. D'autre côté la toute-présence de Dieu ne résiste pas aux mouvemens des corps, parce que c'est Dieu qui veut qu'ils se meuvent, & il ne résiste pas à sa propre volonté; & parce que Dieu est immatériel, & que la ma-

tiere seule résiste au mouvement de la matiere, & n'y résiste que parce que Dieu l'a voulu. Chap. XII. 35. 36.

C'est encore un caractere qui distingue Dieu de l'ame prétendue du monde. Si cette ame agit sur la matiere, qui est son corps, la matiere de son côté agit sur son ame, comme il y a une influence réciproque entre l'ame & le corps de l'homme. Dieu agit sur la matiere, mais la matiere n'agit pas sur Dieu. Qu'on n'objecte point qu'elle agit sur Dieu au moins en ce qu'elle lui donne la connoissance de son existence & de ses modes; car Dieu trouve ces connoissances en lui-même, & ne les tire point du dehors.

On a donc tort dans le Systême de la nature de dire: *il paroît ici que Newton donne à la Divinité des caracteres qui ne conviennent qu'au vuide & au néant. Sans cela nous ne pouvons concevoir qu'il puisse n'y avoir point une action réciproque ou des rapports entre des substances qui se pénétrent, qui s'environnent de toutes parts. Il paroît évident qu'ici l'Auteur ne s'entend point.* Newton donne ici à la Divinité des caracteres qui conviennent à tout être immatériel, & qui conviennent particulierement à Dieu comme auteur du mouvement.

36. Ou l'Auteur est du sentiment que l'espace existe réellement, ou il pense que l'espace n'est que l'étendue possible. Si l'espace existe réellement, il pénétre & environne les corps de toutes parts, & il n'y a aucune action réciproque entre l'espace & les corps, uniquement parce que

Chap. XII. §. 36. 37. l'espace n'est pas materiel; donc Dieu qui n'est pas matériel, a par là même le caractere de n'occasionner & de ne souffrir aucune résistence.

Si l'espace n'est qu'un être possible, & n'existe qu'autant que les corps existent, je trouve tout simple que Dieu soit présent à tout ce qu'il fait exister, & qu'il n'en souffre aucune résistence. Dans ce sens c'est avec raison qu'on dit que tout est contenu en Dieu & se meut en Dieu, puisque sans Dieu l'espace qui renferme tout être & tout mouvement, n'existeroit point, & même ne seroit pas possible.

37. „*C'est une vérité incontestable*" (Newton dit „dont on convient, *in confesso est*") „*que Dieu existe nécessairement; & la même nécessité fait qu'il existe toujours & par tout: d'où il suit qu'il est en tout semblable à lui-même; il est tout œil, tout oreille, tout cerveau, tout bras, tout sentiment, tout intelligence, tout action, mais d'une façon nullement humaine, nullement corporelle, & qui nous est totalement inconnue. De même qu'un aveugle n'a point d'idée des couleurs, c'est ainsi que nous n'avons point idée des façons dont Dieu sent & entend*, (Part. II. pag. 147.)

Ici l'Auteur joint deux pensées de Newton, qui sont fort différentes. Newton avoit dit, Dieu est substantiellement par tout; il le prouve ainsi, l'on convient que Dieu existe nécessairement; donc il existe toujours & par tout; car il

eſt contradictoire que l'être néceſſaire le ſoit ici & non pas là, aujourd'hui & non pas demain. Chap. XII. 37. 38.

De cette premiere conſéquence Newton en déduit une ſeconde, qui, expoſée ſimplement, eſt que Dieu n'a qu'un ſeul attribut, les autres étant des ſuites néceſſaires de cet attribut unique & primitif.

38. Cela poſé, voyons la remarque de l'Auteur ſur ce paſſage. *L'exiſtence néceſſaire de la Divinité eſt préciſément la choſe en queſtion:* non pas entre Newton & ceux avec qui il raiſonne. Il parle à ceux pour leſquels il eſt certain (*quibus „in confeſſo eſt"*) que Dieu exiſte.

C'eſt cette exiſtence qu'il eût fallu conſtater par des preuves auſſi claires & des démonſtrations auſſi fortes que la gravitation & l'attraction. Si la choſe eût été poſſible, le génie de Newton en ſeroit (ſans doute) venu à bout. Newton s'en eſt rapporté aux preuves claires & aux démonſtrations fortes qu'on avoit déjà employées pour prouver l'exiſtence de Dieu. Que diroit l'Auteur, de celui qui rejetteroit les principes mathématiques de Newton parce qu'il ſe fonde ſur les propoſitions qu'Euclide a démontrées, & qui diroit, les propoſitions d'Euclide ſont préciſement la choſe en queſtion; ce ſont ces propoſitions qu'il eût fallu conſtater par des preuves claires & par des démonſtrations ſans replique.

Newton n'entreprend pas plus de démontrer l'exiſtence de Dieu, que de prouver les propoſitions d'Euclide. S'il eût cru cette démonſtration

Chap. XII. 38. 39. néceſſaire, il l'auroit entrepriſe; & s'il l'eût entrepriſe, il en ſeroit ſans doute venu à bout, puiſqu'on en eſt venu à bout ſans avoir le génie de Newton.

39. Un Auteur qui ne lit pas le livre qu'il critique, avec aſſez d'attention pour le comprendre, a-t-il bonne grace de s'écrier: *Mais, ô homme! ſi grand & ſi fort quand vous êtes Géometre, ſi petit & ſi foible quand vous devenez Théologien, c'eſt à dire, quand vous raiſonnez de ce qui ne peut être ni calculé ni ſoumis à l'expérience, comment conſentez-vous à nous parler d'un être qui eſt, de votre aveu, pour vous ce qu'un tableau eſt pour un aveugle? Pourquoi ſortir de la nature pour chercher dans les eſpaces imaginaires des cauſes, des forces, une énergie, que la nature vous eût montrées en elle-même, ſi vous euſſiez voulu la conſulter avec votre ſagacité ordinaire? Mais le grand Newton n'a plus de courage, ou s'aveugle volontairement, dès qu'il s'agit d'un préjugé que l'habitude lui fait regarder comme ſacré. Continuons pourtant encore d'examiner juſqu'où le génie de l'homme eſt capable de s'égarer quand il abandonne une fois l'expérience & la raiſon pour ſe laiſſer entraîner par ſon imagination.* (Part. II. pag. 147. 148.)

On peut fort bien parler de ce qui n'eſt ſoumis ni au calcul ni à l'expérience, parce que notre entendement nous fournit d'autres principes, ſi nous ne voulons pas appeller principes d'expérience tous ceux que nous trouvons en nous-mê-

mes. Lorsque l'Auteur avoue que l'être nécessaire existe, il ne se fonde ni sur le calcul, ni sur l'expérience. La chose est claire pour ce qui regarde le calcul. L'expérience nous montre que quelque chose existe; elle ne nous enseigne point que ce qui existe à présent, a existé toujours & existera toujours, & encore moins qu'il existe par la nécessité de sa nature. Si nous voulons rapporter à l'expérience tous les principes que nous trouvons en nous-mêmes, les preuves de l'existence de Dieu sont des preuves d'expérience. Chap. XII. 39-41.

40. Newton avoue que „comme un aveugle n'a pas l'idée des couleurs, de même nous „n'avons pas l'idée des manieres dont le Dieu „très sage sent & comprend toutes choses (*sentit & intelligit omnia*)." Mais il n'avoue nulle part que l'être suprême soit pour nous ce qu'un tableau est pour un aveugle.

Il y a bien de la différence entre un tableau & les couleurs qui existoient avant que les hommes eussent songé à faire des tableaux. D'ailleurs un aveugle ne peut savoir qu'il y a des couleurs que sur le rapport des autres hommes; & nous savons qu'il y a un Dieu sur le rapport de notre raison. Au reste on a déjà observé qu'un aveugle peut parler pertinemment de la lumiere & des couleurs.

41. Newton est sorti de la nature pour chercher où elles sont, *des causes, des forces, une énergie que la nature* ne peut pas montrer *en elle-même* à tous ceux qui la consultent avec

Chap. XII. 41-45. quelque sagacité; & encore moins à ceux qui la consultent *avec la sagacité ordinaire* à Newton. Il n'a pas manqué de courage; il ne s'est pas aveuglé volontairement dans cette occasion; il ne s'est pas livré au préjugé & à l'habitude, il a suivi la raison. Continuons à voir jusqu'où elle nous conduit dans la connoissance de Dieu & de ses attributs.

42. „*Dieu, continue le Pere de la Physi-* „*que moderne, est totalement destitué de corps* „*& de figure corporelle; voilà pourquoi il ne* „*peut être ni vu, ni touché, ni entendu, & ne* „*doit pas être adoré sous aucune forme corpo-* „*relle.*"

Mais quelles idées se former d'un être qui n'est rien de ce que nous connoissons? Nous connoissons notre ame; elle est immatérielle, & Dieu est aussi immatériel.

43. *Quels sont les rapports que l'on peut supposer entre nous & lui?* Ceux qui se trouvent entre les êtres dépendans, & celui duquel ils dépendent, duquel ils tiennent leur existence, leurs propriétés, & leur conservation.

44. *A quoi bon l'adorer?* A quoi bon témoigner sa reconnoissance à son Bienfaiteur, son respect à son Pere &c.?

45. *En effet, si vous l'adorez, vous serez malgré-vous obligé d'en faire un être semblable à l'homme, sensible comme lui à des hommages, à des présens, à des flatteries, en un mot vous en ferez un roi, qui comme ceux de la terre,*

exige les respects de ceux qui leur sont soumis. Dieu n'est *sensible* à rien, si l'on prend le mot *sensible* dans sa vraie signification. Il voit que quelques-unes de nos actions sont bonnes, conformes à la raison, à la nature des choses, & que d'autres sont mauvaises, contraires à la raison, à la nature des choses. On ne peut rien donner à l'être de qui l'on tient tout. La flatterie est propre à nourrir les passions; & Dieu n'a point de passions. Nous n'en faisons ni un homme ni un roi: nous le reconnoissons pour l'être suprême. Chap. XII. 45. 46.

46. *En effet il ajoute „nous avons idée de „ses attributs„ mais nous ne connoissons point „ce que c'est qu'aucune substance."* En lisant l'*en effet* qui commence cette période, je m'attendois à la preuve de l'assertion de l'Auteur, que Newton reconnaissant qu'il faut adorer Dieu, en fait un homme sensible aux hommages, aux présens, aux flatteries, un roi qui exige des respects; & je trouve que Newton dit que nous connoissons les attributs de Dieu sans connoître sa substance, parce que *nous ne connoissons point ce que c'est qu'aucune substance;* il dit que *„nous ne voyons „que les figures & les couleurs des corps, nous „n'entendons que des sons, nous ne touchons „que des surfaces extérieures, nous ne sentons „que des odeurs, nous ne goûtons que des saveurs; aucuns de nos sens, aucunes de nos ré„flexions ne peuvent nous montrer la nature in„time des substances; nous avons encore bien „moins d'idées de Dieu."* Newton dit „de la

Chap. XII. 46-49. „ſubſtance de Dieu (*ſubſtantiæ Dei*)" ce qui eſt fort différent de ce que l'Auteur lui fait dire.

47. *Si nous avons idée des attributs de Dieu ce n'eſt que parce que nous lui donnons les nôtres, que nous ne faiſons jamais qu'aggrandir ou exagérer au point de rendre méconnoiſſables des qualités que nous connoiſſons d'abord* (P. II. pag. 148.). Objection à la quelle nous avons déjà répondu.

48. *Si dans toutes les ſubſtances qui frappent nos ſens, nous ne connoiſſons que les effets qu'elles produiſent ſur nous, d'après lesquels nous leur* (aux ſubſtances) *aſſignons des qualités, au moins ces qualités ſont quelque choſe, & font naître des idées diſtinctes en nous* (Part. II. pag. 148. 149.). Tous les Philoſophes s'accordent à dire que les ſenſations, & les idées qui en dépendent, ſont claires mais confuſes & point diſtinctes. Nous connoiſſons auſſi Dieu par les effets qu'il produit ſur nous, qui ſont notre exiſtence, conſervation &c.; & ces effets ſont quelque choſe.

49. *Les connoiſſances ſuperficielles ou quelconques que nos ſens nous fourniſſent, ſont les ſeules que nous puiſſions avoir* (Part. II. pag. 149.). On en doute fort. Quand cela ſeroit, nos ſens nous fourniſſent la connoiſſance des êtres contingens, & par conſéquent celle de Dieu; c'eſt à dire de l'être néceſſaire qui a donné l'exiſtence à ce qui pouvoit ne pas exiſter, à ce qui n'exiſtant pas par ſa nature, a beſoin d'un être qui

le fait exister; en un mot à un effet qui suppose Chap. XII. 49-51.
nécessairement une cause.

50. *Constitués comme nous le sommes, nous nous trouvons forcés de nous contenter*, des connoissances que nous pouvons avoir, *& nous voyons qu'elles suffisent à nos besoins*; un desquels est de connoître l'existence & les attributs de Dieu: *mais nous n'avons d'un Dieu distingué de la matiere ou de toute substance connue* (ces deux expressions ne sont rien moins que synonymes), *pas même l'idée la plus superficielle*; c'est ce que l'on nie formellement; *& cependant nous en raisonnons sans cesse!* Parce que nous en avons assez d'idées pour en raisonner, & que la chose est de la derniere importance.

51. „*Nous ne connoissons Dieu que par* „*ses attributs, par ses propriétés, & par l'ar-* „*rangement excellent & sage qu'il a donné à tou-* „*tes les choses, & par leurs causes finales, &* „*nous l'admirons à cause de ses perfections.*"

Nous ne connoissons Dieu, je le répéte, que par ceux de ses attributs que nous empruntons de nous mêmes; mais il est évident qu'ils ne peuvent convenir à l'être universel (est-ce que l'Auteur raisonne ici contre Spinosa?), *qui ne peut avoir ni la même nature*, d'être mixte, *ni les mêmes propriétés*, bornées & convenables seulement à des êtres finis ou à des êtres mixtes, *que des êtres particuliers tels que nous. C'est d'après nous que nous assignons à Dieu l'intelligence, la sagesse, & la perfection, en faisant abstraction*

Chap. XII. 51-54. *de ce que nous nommons des défauts en nous mêmes.* Et moi je répéte que tout cela est manifestement faux par les raisons que j'ai déjà rapportées.

52. *Quant à l'ordre ou à l'arrangement de l'univers, dont nous faisons un Dieu l'auteur, nous le trouvons excellent & sage lorsqu'il nous est favorable à nous mêmes, ou lorsque les causes qui coëxisteut avec nous, ne troublent point notre existence propre; sans cela nous nous plaignons du désordre, les causes finales s'évanouissent* (Part. II. pag. 149. 150.). Je n'ai jamais oui dire qu'un voyageur brûlé par le soleil se soit plaint du désordre de notre systême, ni qu'un gouteux ait soutenu, parce qu'il a la goute, que les pieds ne sont pas faits pour que l'homme se soutienne & marche.

53. *Nous supposons au Dieu immuable des motifs pareillement empruntés de notre propre façon d'agir, pour déranger le bel ordre que nous admirons dans l'univers* (Part. II. pag. 150.). Quand? Dans les miracles, peut être. Mais suspendre pour quelque temps les loix de la nature, n'est pas changer l'ordre. D'ailleurs il est très possible que Dieu ait arrangé les choses en sorte que les miracles arrivent sans l'intervention instantanée de la Divinité (*).

54. *Ainsi c'est toujours en nous mêmes, c'est dans notre façon de sentir, que nous puisons*

(*) Cette opinion, que j'ai soutenue dans une these à Lausanne, il y a environ 30 ans, a été mise dans tout son jour par Mr. Bonnet.

les idées de l'ordre, les attributs de sagesse, d'excellence, & de perfections que nous donnons à Dieu (Part. II. pag. 150.). Ce n'est qu'une répétition; je ne répéterai pas la réponse. *Tandis que tout le bien & le mal qui nous arrivent dans le monde, sont des suites nécessaires des essences des choses & des loix générales de la matiere, en un mot de la gravité, de l'attraction & de la répulsion, des loix du mouvement, que Newton lui même a si bien développées, mais qu'il n'a plus osé appliquer dès qu'il a été question du phantôme à qui le préjugé fait honneur de tous les effets dont la nature est elle même la vraie cause.* Tout ce qui arrive dans le monde, à l'exception, peut être, des miracles, est ou la suite nécessaire des proprietés des corps & des loix du mouvement, ou l'effet de quelqu'être actif, tel que Dieu, les hommes &c. Newton a bien vu que la gravité, l'attraction, la répulsion, & les loix du mouvement, ne suffisoient point pour produire tous les phénomenes que nous connoissons, & que, quand même elles suffiroient, il faut trouver la cause de ces propriétés & de ces loix; celle qui les a données à la matiere.

Chap. XII. 54. 55.

55. „*Nous révérons & nous adorons Dieu „à cause de sa souveraineté; nous lui rendons „un culte comme ses esclaves; un Dieu destitué „de souveraineté, de providence, & de causes „finales, ne seroit que la nature & le destin.*"

Il est vrai que nous adorons Dieu comme des esclaves ignorans, qui tremblent sous un

Chap. XII. 55-57. *maître qu'ils ne connoissent pas ; nous le prions follement, quoiqu'on nous le répresente comme immuable, & quoi que dans le vrai, ce Dieu ne soit autre chose que la nature agissante par des loix nécessaires, la nécessité personifiée, ou le destin à qui l'on a donné le nom de Dieu.*

Nous adorons Dieu comme des êtres dépendans, qui connoissent l'être dont ils dépendent ; & nous le prions sagement parce qu'entr'autres raisons, la priere est une marque de dépendance & de soumission.

56. *Cependant Newton nous dit „d'une „nécessité physique & aveugle qui seroit par tout „& toujours la même, il ne pourroit sortir au„cune variété dans les êtres ; la diversité que nous „voyons, ne peut venir que des idées & de la vo„lonté d'un être qui existe nécessairement.* (Part. II. pag. 150. 151.)

Newton parle un peu différemment ; il dit, »nulle variété dans les choses ne vient de l'aveu»gle nécessité métaphysique, qui assurément (*uti»que*) est la même toujours & par tout. Toute »la diversité des choses créées, suivant les lieux »& les temps, n'a pu venir que des idées & de la »volonté de l'être qui existe nécessairement." (*)

57. A l'occasion de ce passage l'Auteur demande, *pourquoi cette diversité ne viendroit-elle*

(*) *A cæca necessitate metaphysica, quæ utique eadem est semper & ubique, nulla oritur rerum variatio. Tota rerum conditarum pro locis & temporibus diversitas, ab ideis & voluntate entis necessario existentis solummodo oriri potuit.* Voyez ce même Chap. §. 12.

pas des causes naturelles, d'une matiere agissante par elle même, & dont le mouvement rapproche & combine les élémens variés & pourtant analogues, ou sépare des êtres à l'aide des substances qui ne se trouvent point propres à faire union? (Part. II. pag. 151.) Par la raison que Newton allegue; parceque »l'aveugle nécessité méta- »physique est assurément la même toujours & par »tout:" parceque si la matiere existe nécessairement, elle est uniforme; elle n'a pas des *élémens variés;* elle n'en a pas de *variés & pourtant analogues*, & d'autres *qui ne se trouvent point propres à faire union.* (Voyez Ch. II. §. 22-31.); parce que si le mouvement est essentiel à la matiere, si c'est une suite de son essence, tous les élémens de la matiere ont la même vîtesse & la même direction, & de pareils mouvemens ne rapprochent & ne séparent point les êtres.

Chap. XII. 57. 58.

58. Causes naturelles, matiere agissante par elle même; mouvement qui rapproche & combine, ou sépare; élémens variés & pourtant analogues; substances qui ne se trouvent point propres à faire union, toutes expressions vagues, incapables de faire naître des idées distinctes, & qui n'expliquent rien, parce qu'elles se prêtent à tout. Si nous nous servions d'expressions aussi vagues que celles-ci, quelles exclamations! quels reproches!

Le pain ne vient-il pas de la combinaison de la farine, du levain, & de l'eau? Donc la farine, le levain, & l'eau, ont nécessairement en

Chap. XII. 58. 59. eux mêmes les forces requises pour faire du pain. Belle conséquence!

59. *Quant à la nécessité aveugle, comme on l'a dit ailleurs, c'est celle dont nous ignorons l'énergie, ou dont, aveugles nous mêmes, nous ne connoissons pas la maniere d'agir.* On une cause a de l'*intelligence & de la volonté, ou elle n'a ni intelligence ni volonté.* C'est dans le second cas que nous disons que la cause est aveugle, parce qu'elle ne sait ni ce qu'elle fait, ni pourquoi elle agit. Suivant cette définition, la nécessité de l'Auteur est aveugle. S'il attache à ce mot une signification différente de la nôtre, il se peut qu'alors sa nécessité ne soit pas aveugle, mais il n'a aucun droit de nous faire des reproches de ce que nous l'appellons aveugle dans notre sens.

Les physiciens expliquent tous les phénomenes par les propriétés de la matiere; & quand il ne peuvent les expliquer, faute de connoître les causes naturelles, ils ne les croyent pas moins déductibles de ces propriétés ou de ces causes. Les physiciens sont donc en cela des Athées? Sans quoi ils répondroient que c'est Dieu qui est l'auteur de tous ces phénomenes. (Part. II. pag. 151.). Les physiciens ayant observé que dans l'état actuel des choses une cause produit divers effets, que plusieurs phénomenes dépendent d'un seul phénomene, cherchent à réduire les phénomenes particuliers à un petit nombre de phénomenes généraux, à un seul, si la chose est possible;

ble; mais ils reconnoissent aussi que Dieu est la caufe de l'existence & des propriétés de la matiere, & de ces phénomenes généraux. Si Descartes ne s'étoit pas trompé, lorsqu'il a fait l'univers avec du mouvement & de la matiere partagée en cubes, il auroit réduit tous les phénomenes à ces deux; mais il auroit avoué que la matiere n'existe pas nécessairement, qu'elle n'est pas nécessairement partagée en cubes, que le mouvement ne lui est pas essentiel, & que Dieu est la cause de ces premiers phénomenes. Chap. XII. 59. 60.

60. „*On dit, par allégorie, que Dieu „voit, entend, parle, rit, aime, hait, desire, „donne, reçoit, se réjouit ou se met en colère, „combat, fait & fabrique, &c. Car tout ce qu'on „dit de Dieu s'emprunte de la conduite des hom„mes par une sorte d'analogie imparfaite & telle „quelle.*

Les hommes n'ont pu faire autrement, parce que, comme nous l'avons dit, ils sont contraints à se servir du langage qu'ils ont, & parce qu'ils n'ont pas une idée adéquate de l'être nécessaire, & non pas parce que *faute de connoître la nature & ses voyes, ils ont imaginé une énergie particuliere qu'ils ont appellé Dieu, & ils l'ont fait agir suivant les mêmes principes qui les font agir eux mêmes, ou suivant lesquels ils agiroient s'ils en étoient les maîtres.* (Part. II. pag. 151. 152.)

Ainsi Newton parle de Dieu, non pas en enfant, mais en homme sensé; il s'acoorde dans

Chap. XII. 60. toutes ses idées, & il n'est pas moins grand & moins fort dans ce sujet que dans les autres.

CHAPITRE XIII.

Preuves de l'existence de Dieu.

Chap. XIII. 1. L'état de la question est, nous l'avons remarqué, si l'être nécessaire est doué ou destitué d'intelligence & de liberté.

Afin que l'on voie ce qu'on ajoute aux preuves de Clarke, & qu'on soit convaincu que le Systême de la nature n'a pas porté la moindre atteinte aux argumens de ce Docteur, j'en ferai une courte récapitulation.

1. Clarke prouve que l'être nécessaire est intelligent 1° & 2° parce que l'effet ne peut avoir aucune perfection qui ne se trouve dans la cause; autrement cette perfection auroit été produite par rien: or il y a de l'intelligence dans le monde; donc &c. (Ch. IX. pag. 96. & suiv.)

3° Parce que „la variété, l'ordre, & la „symétrie qui éclatent dans l'Univers, & sur „tout la justesse merveilleuse avec laquelle cha„que chose se rapporte à sa fin," (Ch. 9. p. 107.) ne peuvent être l'effet que d'une cause intelligente.

Clarke a vu qu'on objecteroit à la preuve 1. & 2.

1° Que l'intelligence n'est pas une qualité distincte de la matiere, mais le résultat des figures, des mouvemens &c.

2° Que si la cause doit avoir les qualités de l'effet, il faut que l'être nécessaire soit matériel &c. Chap. XIII. I.

3° Que la matiere est intelligente. Et à la preuve 3.

4° Qu'il n'y a ni ordre ni symmétrie.

Il répond à la premiere objection, que l'intelligence ne peut pas être le résultat des figures, des mouvemens &c.; ce que nous avons prouvé Chap. VIII. §. 68. & suiv..

A la seconde, que l'être nécessaire est nécessairement illimité, & a toutes les qualités positives; au lieu que celles qu'on prétend lui attribuer, sont des qualités négatives, des limitations, ou du moins sont fondées sur des limitations.

A la troisieme, que la matiere n'a & ne peut avoir l'intelligence, ni par sa nature, ni par ses combinaisons: c'est ce que nous avons montré Chap. VIII.

A la quatrieme, que quand même il n'y auroit ni ordre ni symmétrie dans l'univers, il y a des êtres organisés: & les loix du mouvement n'expliquent point leur formation. (Ch. 9. p. 108.)

Il ajoute (Chap. 9. pag. 98.) que notre intelligence ne peut nous venir que, ou par génération, ce qui seroit supposer une suite d'effets sans cause; ou par la combinaison d'êtres non-intelligens, ce qui a été prouvé impossible; ou par l'opération d'un être intelligent, ce qu'il faut admettre, puisque les deux autres sources sont taries. Et (Chap. 9. pag. 110 & suiv.) que quand

Chap. XIII. I. même il n'y auroit point d'ordre dans le monde; quand même l'organisation & l'intelligence seroient les résultats des figures, des mouvemens &c.; il faudroit que le mouvement eût une cause, car il n'est pas essentiel à la matiere: & prétendre que le mouvement existe parce qu'un corps l'a de toute éternité communiqué à l'autre, c'est supposer une suite d'effets sans cause.

Clarke prouve que l'être nécessaire est libre, parce que . . . .

1° S'il n'étoit pas libre il ne seroit point actif; il ne seroit pas la premiere cause. La premiere cause seroit celle qui nécessite l'être nécessaire; ou plutôt . . . .

2° Parce que tout ce qui existe, existeroit nécessairement; & l'on voit le contraire dans toutes les choses du monde (Chap. 10. pag. 116. & suiv.); ce qui est vrai de l'aveu du Systême de la nature, qui (Part. I. pag. 82.) en soutenant que *l'existence est nécessaire à l'univers, ou a l'assemblage total des matieres essentiellement diverses que nous voyons*, déclare que *les combinaisons & les formes ne leur sont point essentielles.*

3° Parce que s'il y a dans l'univers quelque cause qui agisse pour une fin, il s'ensuit que la cause suprême est libre; argument si concluant que pour en éluder la force, on a été contraint de rejetter les causes finales; (Ch. 10. p. 127.) mais contre toute raison, comme Clarke le remarque (Chap. 10. pag. 128.), & comme nous le prouverons dans la suite.

4° Enfin parce que si la cause suprême n'étoit pas libre, tous ses effets seroient infinis (Chap. 10. pag. 129.) Chap. XIII. 1-4.

Après ce petit abrégé, revenons à notre sujet. Jettons les yeux sur la matiere; considerons le mouvement; réfléchissons sur notre ame; contemplons l'univers; méditons l'idée de l'être nécessaire; nous trouverons par tout des preuves incontestables de l'existence de Dieu.

2. La matiere est contingente: nous l'avons prouvé Ch. VI. §. 19. & suiv. donc il existe un être nécessaire; & cet être est différent de la matiere.

3. Si l'on n'étoit pas convaincu de la contingence de la matiere, on tireroit la même conclusion du mouvement. Le mouvement n'est pas essentiel à la matiere: (*) donc il a une cause qui n'est pas matérielle.

4. Quand même le mouvement seroit essentiel à la matiere, les loix du mouvement sont contingentes. Pour nous en tenir à une seule, il est prouvé que si par la nature des corps en général dans le choc au moins l'état d'un de deux corps qui se choquent, doit changer, aucun des changemens qu'on peut imaginer, ne répugne à la nature de l'étendue impénétrable. Il n'y a qu'un seul de ces changemens qui se réalise; & c'est toujours le même: donc la cause de ce changement n'est pas la matiere, qui est susceptible de tous les autres changemens, & „les véritables loix du mouvement „sont dérivées d'une cause supérieure à la ma-

(*) Voyez ci-dessus Chap. V. §. 19. & suiv.

Chap. XIII. 4-6. tiere," comme dit Leibnitz (Nouveaux Essais sur l'Entend. hum. Liv. II. Ch. 23. §. 28.)

5. Ce changement a lieu; donc sa cause est puissante. L'être qui a réalisé le changement qui a lieu, a choisi. Il a donc une intelligence, & une volonté. Le changement qui arrive, est le seul qui convienne à la conservation de l'univers; car si le moindre corps en mouvement entraînoit avec lui les masses les plus lourdes, le désordre se seroit bientôt emparé de tout; & si le moindre corps en repos arrêtoit les masses les plus lourdes, tout seroit bientôt tombé dans le repos & dans l'inaction: donc l'intelligence qui a si bien choisi, est sage, ou comme on voudra l'appeller (*). Le fait est qu'elle se propose un but & qu'elle choisit le moyen le plus propre pour y parvenir. Elle a tout prévu; car les regles du choc dirigent le mouvement du sang dans les veines & dans les arteres, celui des esprits animaux dans les nerfs, & plusieurs mouvemens du corps des animaux. Si l'attraction est l'effet de l'impulsion, l'attraction est sujette aux regles du choc des corps; & c'est une nouvelle preuve de sagesse; elle l'est aussi si l'attraction est une propriété de la matiere; car manifestement la matiere pouvoit être matiere sans attraction.

Passons de la matiere à l'ame, du mouvement à la pensée.

6. Notre ame est contingente, au moins quant à ses modifications & à leur suite depuis

(*) Voyez Leibnitz. Essai de Théod. §. 345. & suiv.

nôtre naissance. L'ame de Ciceron seroit restée la même, s'il ne s'étoit pas attristé de son exil, réjoui de son rappel, affligé jusqu'à la démence de la mort de sa fille; s'il n'avoit pas écrit ses traités philosophiques &c. Cependant notre ame est une substance qui ne peut pas exister sans quelques modes; donc elle est contingente en ce qui est nécessaire à son existence, son existence même est contingente, & notre ame est l'effet d'une cause extérieure. Chap. XIII. 6-8.

7. Notre ame est inétendue (Ch. IX. §. 23. & suiv.) & elle est unie à un corps matériel. Naturellement un être inétendu & borné, (& nous ne pouvons pas douter que notre ame ne le soit,) ne peut pas agir sur la matiere; donc cette action, en quoi consiste l'union de ces deux substances, a une cause qui n'est ni notre ame, ni la matiere.

8. Chaque ame exerce un certain empire sur le corps qui lui est approprié, & par le moyen de ce corps, sur plusieurs autres. Si l'ame étoit *un être vraiment capable de se mouvoir par sa propre énergie,... un pareil être auroit le pouvoir d'arrêter lui seul ou de suspendre le mouvement dans l'univers* (Part. I. pag. 164.), parce qu'elle ne borneroit pas ses propres forces: elle pourroit ne pas les exercer, mais elle les auroit, puisque aucun être ne peut changer sa nature. Dans le fait, le pouvoir de l'ame est borné. *Si elle fait mouvoir mon bras quand rien ne s'y oppose, elle ne fera plus mouvoir ce bras si on le charge d'un trop grand poids* (Part. I. pag. 92.); même ce

Chap. XIII. § 9. pouvoir est nul dans tous les mouvemens involontaires de notre corps, & ils sont en grand nombre; donc l'ame tient son énergie d'un autre: ou plutôt l'auteur de cette énergie est le vrai agent: il ne fait pas agir l'ame comme un homme fait agir une marionnette (*); mais il est la source de tout le pouvoir de l'homme, comme le monarque est la source de toute l'autorité qu'ont ses ministres: & l'homme ne peut faire la moindre action sans sentir celle de Dieu, comme le ministre ne peut donner le moindre ordre sans sentir l'autorité de son souverain.

9. Dans tous les mouvemens volontaires, dans tous ceux que l'ame produit dans le corps auquel elle est unie, elle veut la fin sans vouloir les moyens qu'elle ne connoît point. *Cette ame fait mouvoir notre bras* (Part. I. pag. 92.). *Connoissons nous le méchanisme qui fait que - - notre volonté met nos bras en action?* (Part. II. p. 18.) *Pouvons nous nous rendre compte comment notre œil voit, notre oreille entend?* Savons nous quelles fibres musculaires il faut faire agir, quels nerfs il faut tendre ou relâcher? Si un Haller, un Meckel le savent, tous ceux qui remuent leurs bras sont-ils des Haller & des Meckel? Ces grands anatomistes même remuent-ils leur bras en vertu de leur science? Songent-ils aux nerfs & aux muscles dans ces occasions? Savent-ils si les nerfs se tendent & se relâchent par le concours des esprits animaux, ou par quelqu'autre moyen?

(*) *Ut nervis alienis mobile lignum.* Hor.

Savent-ils en quels canaux il faut faire couler les esprits animaux, & en quelle quantité? Connoissent-ils leur *sensorium*, & les points de leur *sensorium* sur lesquels l'ame doit agir? Concluons: l'ame ne connoît pas les moyens dont elle se sert pour agir sur le corps: il y a donc un être qui connoît ces moyens, & qui en fait usage; & cet être a connu toutes nos volontés possibles, puisqu'il a disposé les pieces de notre méchanisme en sorte que les effets répondent aux volontés; donc cet être est très intelligent & très puissant. Chap. XIII. 9-11.

10. *Si tout nous prouve que le bien & le mal sont en nous des façons d'être dépendantes des causes qui nous remuent, & qu'un être sensible est forcé d'éprouver*, (Part. II. pag. 22.), tout nous prouve qu'il y a un Dieu. Nous ne produisons pas en nous la douleur; nous ne l'éprouverions jamais. Nous ne sommes pas toujours les maîtres de faire naître le plaisir; nous en jouirions sans interruption. Ces impressions nous viennent d'une cause étrangere; & nous ne pouvons nous soustraire à ses influences: donc cette cause est puissante, & nous sommes sous sa dépendance. Si nous ne sentons pas cette cause, nous sentons son action.

11. On objecteroit envain que nos *maux, ainsi que nos biens sont des effets également nécessaires des causes naturelles, auxquelles* notre *esprit eût dû plutôt s'en tenir que d'inventer des causes fictives*; car après tout *en réfléchissant sur*

Chap. XIII. II. *la divinité, ce fut toujours sur la cause de ses maux que l'homme médita.* (Part. II. pag. 22.)

Cette objection, dis-je, seroit vaine. Car le mouvement & la sensation sont aussi différents que le triangle & le cercle, puisqu'ils ont des propriétés contradictoires (Ch. VIII. §. 20. 21.); & quoique nous n'éprouvions la sensation qu'à l'occasion du mouvement, le mouvement peut aussi peu produire la sensation que le cercle peut produire le triangle. Donc l'être qui a attaché la sensation au mouvement, est doué d'intelligence. Il a vu que *la douleur* devoit avertir l'homme *de ce qu'il doit éviter;* que le *plaisir* devoit *lui* annoncer *ce qu'il doit appéter* (Part. I. pag. 190.); & que le besoin est un mal *nécessaire au maintien de son être, qu'il ne seroit point averti de conserver si le désordre de son corps ne l'obligeoit à y porter remede.* (Part. II. pag. 3.). Il a attaché une sensation agréable aux mouvemens utiles à la conservation des individus & des especes; & une sensation désagreable aux mouvemens contraires à ce but: donc cet être est sage: donc l'homme éprouve l'action de cet être toutes les fois qu'il a des sensations, agréables ou désagréables n'importe; & il n'est pas vrai que *s'il n'existoit point de mal dans le monde, l'homme n'eût jamais songé à la divinité* (Part. II. pag. 4.); ni que Dieu est *la cause la plus cachée, la plus éloignée, la plus inconnue des effets que les hommes voyent* (Part. II. pag. 16.); puisque c'est celle qu'ils sentent continuellement. C'est dans

ce sens que Jamblique dit vrai lorsqu'il assure *que nous avons une espece de tact de la divinité, préférable à la connoissance.* (Part. II. pag. 98.). Chap. XIII. 11. 12.

Les sens attestent que les hommes sont susceptibles de sensations. Ils ne peuvent pas se dissimuler qu'ils sont passifs dans les sensations. Il est prouvé que les sensations ne sont pas du mouvement, donc l'Auteur se trompe lorsqu'il assure que *nos sens ne peuvent constater ni l'existence ni les qualités de cette intelligence ineffable que l'on place au gouvernail du monde.* (Part. I. pag. 167.). Il devoit dire au contraire, l'existence de Dieu est une vérité qui entre en nous par tous les sens extérieurs & intérieurs; elle est comme la lumiere du soleil, on la voit sans qu'on la regarde: il suffit de ne pas fermer les yeux; & même on a beau les fermer, on l'entrevoit; sa lueur passe malgré nous à travers les paupieres.

12. Puisque les sensations ne dépendent point du mouvement, les impressions que nous en recevons sont contingentes; une impression agréable pouvoit accompagner le mouvement qui est accompagné d'une sensation désagréable; donc leur cause est libre; d'autant plus que toute sensation est aussi contingente par rapport à l'homme qui l'éprouve, & qui pouvoit être le même & être affecté d'une sensation différente. De plus l'être qui a joint des sensations aux mouvemens, connoît le sujet qu'elles affectent & la maniere de l'affecter; il pénétre les pensées des hommes, donc l'intelligence de cet être n'a point de bor-

Chap. XIII. 12. 13. nes; car notre cœur est impénétrable aux intelligences limitées.

13. En général, l'homme ne peut pas douter de la réalité de tout ce que renferme la perception de sa propre existence; cette perception renferme l'existence de l'être nécessaire, intelligent, & actif; donc l'homme ne peut douter de l'existence de cet être.

La perception de notre existence renferme l'idée de l'être nécessaire, intelligent, & actif; parce que notre corps, notre intelligence, nos sensations, toutes nos modifications sont contingentes, & par conséquent renferment l'idée de l'être nécessaire qui est la vraye & premiere cause de tout ce qui est contingent. Tel est l'homme; c'est un fait qu'il ne peut ni se cacher ni se dissimuler: donc il dépend d'un être nécessaire. Cet être n'est pas la matiere; on peut douter de son existence, & on ne peut pas douter de l'existence de l'être nécessaire. Je suis, il est vrai, convaincu qu'elle existe; mais je prouve qu'elle est contingente: donc, soit que la matiere existe ou qu'elle n'existe pas; l'être nécessaire existe: la preuve en est que j'existe: il s'en faut bien que l'existence des corps fournisse la plus forte preuve de l'existence de Dieu, comme l'a dit un Philosophe respectable, mais qui s'est oublié dans cette occasion; & *ce n'est pas par la matiere seule que nous pouvons le connoître* (Dieu), *c'est à dire nous assurer de son existence & de ses qualités*, comme l'assure notre Auteur. (Part. II. p. 106.)

14. Si de l'existence des choses nous passons à l'ordre dans lequel elles existent, nous trouverons d'autres démonstrations de l'existence de Dieu, dans ce qu'on appelle *causes finales*. Chap. XIII. 14. 15.

Le principe des causes finales, tel que je le considére ici, consiste à chercher la cause des effets de la nature, ou plutôt à chercher la connoissance de l'Auteur de la nature par l'arrangement des choses qui existent, & par le but auquel elles sont manifestement destinées.

15. Lorsque plusieurs choses peuvent être combinées ou arrangées de différentes manieres, & qu'elles sont constamment arrangées de la même maniere, sur tout si cet arrangement est propre à produire un certain effet; nous ne pouvons pas nous empêcher de juger que cet arrangement est fait à dessein, que la cause en est unique, sage, & par conséquent libre. Ce jugement est naturel; nous ne pouvons nous dispenser d'y acquiescer, sans manquer de bonne foi. Nous pouvons bien dire que nous n'y acquiesçons pas, mais nous ne pouvons pas empêcher la voix intérieure de démentir nos paroles. Un ressort, un barillet, une chaine, une fusée, & trois ou quatre roues peuvent être arrangées de mille manieres différentes; dès qu'elles le sont comme il faut pour mesurer le temps, nous jugeons malgré nous, que cet arrangement est l'ouvrage d'un horloger; que cet horloger étoit seul, ou ce qui revient au même, que s'il y en avoit plusieurs, ils s'entendoient; que l'Auteur de cet ouvrage savoit ce qu'il faisoit; &

Chap. XIII. 15-17. que par conséquent, il étoit guidé par ses lumieres, qui sont au nombre de ces principes intérieurs qui ne détruisent point la liberté.

16. La seule régularité dans un ouvrage décele l'ouvrier, car elle est à la fois un effet & une fin. Dans une vallée coupée par un torrent je vois plusieurs tas de pierres: je ne demande pas qui les a formés; c'est la chûte des eaux; je le comprends d'abord. Mais un seul de ces tas forme une pyramide réguliere, à base quarrée; je m'écrie, c'est un homme qui a rangé ces pierres; & il les a rangées ainsi pour quelque raison, sur tout si les quatre angles de cette pyramide regardent exactement les quatre points cardinaux.

Voilà la voix de la nature. Elle nous dit que tout arrangement régulier exige une cause intelligente. Les causes méchaniques peuvent bien produire un arrangement quelconque; mais non un arrangement régulier. Donnez à mille Architectes le même espace de terrein; ordonnez à chacun de donner le dessein d'une seule maison, & de fixer son emplacement dans ce terrein: réunissez toutes ces pieces; il n'en résultera jamais une ville réguliere, si les Architectes ne se sont pas entendus. Effectivement chaque maison a sa cause: mais l'arrangement régulier est un effet, & cet effet n'a point de cause; la seule qu'il puisse avoir est l'accord des Architectes, & cette cause manque par la supposition.

17. Mais enfin, dira-t-on, cet arrangement est aussi possible que tout autre; il peut

donc se réaliser tout comme un autre. Je ré- Chap.
ponds que cet arrangement est sans doute au nom- XIII.
bre des arrangemens possibles; autrement tout le 17. 18.
concours des Architectes ne pourroit pas le réaliser. Il a la possibilité intrinséque; mais il n'a pas la possibilité extrinséque. La simple possibilité ne suffit pas pour donner l'existence. Il faut qu'il y ait une raison pourquoi cet arrangement ait lieu plutôt qu'un autre; & si nous trouvons la raison d'un arrangement irrégulier dans les causes méchaniques, dans le hazard, nous ne pouvons chercher la raison d'un arrangement régulier, que dans une intelligence. Jusqu'ici je n'ai parlé qu'en général. Descendons au particulier; parlons de l'univers tel que nous le connoissons, & nous verrons ces remarques fortifiées par des nouveaux raisonnemens.

18. Dans cet univers il y a de la matiere, „toute la matiere," dit Locke (Ess. sur l'Entend. hum. Liv. IV. Chap. 10. §. 10.) „n'est pas pro„prement une chose individuelle qui existe com„me un être matériel, ou un corps singulier que „nous connoissons, ou que nous pouvons conce„voir." L'Auteur du Systême de la nature en convient. Locke poursuit. „De sorte que si „la matiere étoit le premier être éternel, pen„sant, il n'y auroit pas un être unique, éternel, „infini, & pensant, mais un nombre infini d'êtres „éternels, finis, pensans, qui seroient indépen„dans les uns des autres, dont les forces seroient „bornées & les pensées distinctes, & qui par con-

Chap. XIII. 18. 19. „ſéquent ne pourroient jamais produire cet or„dre, cette harmonie, & cette beauté qu'on re„marque dans la nature."

Rappellons-nous que ſi la matiere ſent eſſentiellement, pour trouver un être qui ait un ſentiment unique de ſon exiſtence, il en faut venir aux monades de Leibnitz; & que ce ſentiment eſt la baſe de tous les autres.

19. Je ne vois que deux objections contre cet argument.

La premiere eſt que *l'ordre & le déſordre de la nature n'exiſtent point* (Part. I. pag. 60.); que le but, le deſſein, *les cauſes finales ſi fauſſement ſuppoſées* (Part. II. pag. 62. 63.) ſont des chimeres.

La ſeconde objection eſt que tout exiſte néceſſairement; *que les mouvemens reglés que nous voyons dans l'univers, ſont des ſuites néceſſaires des loix de la matiere* (Part. II. pag. 152.)

Spinoſa (*) a dit avant notre Auteur, „la „nature ne ſe propoſe aucun but, & toutes les „cauſes finales ne ſont que des fictions humaines." Lucrece (**) avoit dit avant Spinoſa, [illegible]

[illegible] Qu'on

(*) *Naturam nullum finem ſibi præfixum habere, & omnes cauſas finales nihil niſi humana eſſe figmenta.* (Eth. app. ad prop. 36.)

(**) *Lumina ne facias oculorum clara creata*
Perſpicere ut poſſimus; & ut proferre viai
Proceros paſſus, ideo faſtigia poſſe
Surcram ac feminum pedibus fundata plicari.
Brachia tum porro validis exapta lacertis
Eſſe, manusque datas utraque ex parte miniſtras

Qu'on ne nous dise pas, nos yeux ont été faits Chap. XIII. 19. 20.
Pour nous montrer le jour & peindre les objets.
Au dessus de nos pieds que les os affermissent,
Les tarses, les genoux, & les hanches fléchissent
Pour nous faire à grands pas parcourir les chemins.
Nos bras nerveux & forts sont pourvus de deux mains
Pour nous fournir maison, habit, & nourriture.
On interprete mal l'œuvre de la nature:
Elle ne forma rien pour que l'on s'en servit;
Mais tout ce qu'elle a fait on le met à profit.

Si cette objection ne se trouvoit que dans Lucrece, je répondrois que dans cette occasion il a abusé de la licence poétique de tout oser; (*) & qu'il avoit déjà le cerveau troublé par le philtre qui lui fit perdre la vie.

20. Je réponds à Epicure, à Spinosa, à notre Auteur, & à tous ceux qui osent avancer cette absurdité, qu'ils sont eux mêmes persuadés du contraire. J'ai pour garant de mon assertion la nature humaine que ces Écrivains ont de com-

Ut facere ad vitam possimus quæ foret usus.
Cetera de genere hoc, inter quæcunque pretantur,
Omnia perversa præpostera sunt ratione.
Nil ideo natum est in nostro corpore ut uti
Possimus, sed quod natum est id procreat usum.

(Lucr. lib. IV. vers 823. 832.) J'ai tâché de rendre le sens de ces vers en faveur de ceux qui n'entendent pas le latin.

(*) *Quidlibet audendi.* Hor.

Chap. XIII. 20. mun avec les autres (*). J'en ai pour garant l'Auteur même du systême de la nature qui reconnoît les causes finales & la force de l'argument qu'elles fournissent, lorsqu'il avoue (Part. II. pag. 45. 46.), qu'*en supposant un Dieu unique auteur de toutes choses, on ne put se dispenser de lui attribuer une bonté, une sagesse, un pouvoir sans limites, d'après ses bienfaits, d'après l'ordre que l'on crut voir regner dans le monde, d'après les effets merveilleux qu'il y opéroit.* L'Auteur convient donc qu'il y a du bien & des effets merveilleux dans le monde, & que si le monde n'existe pas nécessairement, s'il y a de l'ordre, on ne peut pas se dispenser d'attribuer à l'auteur de toute chose une bonté, une sagesse, un pouvoir sans limites.

Il est vrai que l'Auteur continue; *d'autre côté comment s'empêcher de lui attribuer de la malice, de l'imprudence, du caprice à la vue des désordres fréquens & des maux sans nombre dont le genre humain est si souvent la victime & dont ce monde est le théatre? Comment éviter de le taxer d'imprudence en le voyant continuellement occupé à détruire ses propres ouvrages? Comment ne pas soupçonner en lui de l'impuissance en voyant l'inexécution perpétuelle des projets qu'on lui supposoit?* Mais ce raisonnement forti-

(*) *Hobbes dit que si les hommes y trouvoient quelque intérêt, ils douteroient de la certitude des élémens d'Euclide* (Part. II. pag. 27. note). Hobbes auroit dû dire qu'ils feroient semblant d'en douter, mais ils n'en douteroient point.

fie ma réflexion. Si les désordres & les maux sont des indices manifestes de malice, d'imprudence, de caprice; l'ordre & les biens sont une marque de sagesse & de bonté. Nous avons déjà réduit à leur juste valeur les contradictions que l'Auteur déduit du spectacle de la nature; nous avons montré que le monde n'existe pas nécessairement; il nous reste à prouver la réalité de l'ordre. Chap XIII. 20. 21.

21. Pour ne pas multiplier les exemples, pour ne pas répéter ce que tout le monde sait, j'observerai que notre systême solaire est composé de seize planetes tant principales que secondaires. Chacune de ces planetes décrit autour de son centre des aires proportionelles aux temps. Le mouvement de chaque planete est composé de celui qui résulte de l'attraction, & de celui qui vient d'une vîtesse primitive en ligne droite. Car une loi indubitable du mouvement est que par une seule impulsion le corps parcourt une ligne droite avec une vîtesse uniforme. Si ces mouvemens *étoient l'effet de la gravitation de ces corps célestes les uns vers les autres*, comme l'Auteur (P. I. pag. 22.) accuse à tort Newton de l'avoir démontré, ou ils seroient l'effet de la gravitation d'une planete vers son centre, & la planete s'approcheroit du centre en ligne droite; ou ils seroient l'effet de la gravitation d'une planete vers l'autre, & les planetes s'approcheroient aussi en ligne droite. Il faut ajouter à la gravitation une vîtesse uniforme, dont la direction fait un angle

Chap. XIII. 23-25. qui le composent, étoit impossible. Mais de ce qu'elle est possible, s'ensuit-il qu'elle existe? Je demande, d'où vient que ces élémens se sont réunis précisément de cette maniere. Répondre, parce qu'ils le pouvoient, (*) n'est rien répondre.

24. Ou les élémens propres à former le cerveau, le cœur, les yeux, les arteres d'un homme, sont différens, ou ils ne le sont pas; c'est à dire, ou ceux qui forment une de ces parties, pouvoient également former les autres, ou ils ne le pouvoient pas. S'ils le pouvoient, pourquoi ont ils pris un arrangement dans le cerveau, un autre dans le cœur, encore un autre dans les yeux &c.? La simple disposition à s'unir n'explique pas ce phénomene. Au contraire, les élémens ne different point dans cette supposition; ils ont la même disposition à s'unir, donc ils s'uniront d'une maniere quelconque.

25. Dira-t-on qu'aussi ils s'unissent de différentes manieres; que *dans ce que les Physiciens ont nommé les trois regnes de la nature, il se fait à l'aide du mouvement une transmigration, un échange, une circulation continuelle des molécules de la matiere; la nature a besoin dans un lieu de celles qu'elle avoit placées pour un temps dans un autre: ces molécules après avoir par des combinaisons particulieres constitué des êtres*

(*) Cette réponse ne ressemble-t-elle pas à celle qu'on lit dans le malade imaginaire? *Quare opium facit dormire? Quia habet virtutem dormitivam* - - *Quare elementa sic coierunt? Quia habent virtutem coitivam.* Et même cette réponse ne répond pas au *sic* de la question.

doués d'essences, de propriétés, de façons d'agir Chap. XIII.
déterminées, se dissolvent ou se séparent plus ou 25.
moins aisément, & en se combinant d'une nouvelle maniere elles forment des êtres nouveaux. (Part. I. pag. 34.), & les parties qui formoient un cerveau forment une pierre ou un tas de sable. Car les *animaux se nourrissent, se conservent, s'accroissent & se fortifient à l'aide de l'air, de l'eau, de la terre, & du feu.* (Part. I. pag. 35.) *Les plantes qui, comme on a vu, servent à nourrir & réparer les animaux, se nourrissent elles mêmes de la terre, se développent dans son sein, s'accroissent & se fortifient à ses dépens, reçoivent continuellement dans leur tissu par les racines & les pores l'eau, l'air, & la matiere ignée. L'eau les ranime visiblement toutes les fois que leur végétation ou leur genre de vie languit; elle leur porte les principes analogues qui peuvent les perfectionner; l'air leur est nécessaire pour s'étendre & leur fournit de l'eau, de la terre, & du feu avec lesquels il est lui même combiné. Enfin elles reçoivent plus ou moins de matieres inflammables.* (Part. I. pag. 37.). *Nous retrouvons les mêmes élémens ou principes dans la formation des minéraux, ainsi que dans leur décomposition, soit naturelle soit artificielle. Nous voyons que des terres diversement élaborées, modifiées & combinées servent à les accroître, à leur donner plus ou moins de poids & de densité. Nous voyons l'air & l'eau contribuer à lier leurs parties; la matière ignée ou le principe inflam-*

Chap. XIII. 25. *mable leur donner leurs couleurs, & se montrer quelquesfois à nud par les étincelles brillantes que le mouvement en fait sortir. Ces corps si solides, ces pierres, ces métaux se détruisent & se dissolvent à l'aide de l'air, de l'eau & du feu, comme le prouve l'analyse la plus ordinaire ainsi qu'une foule d'expériences dont nos yeux sont témoins tous les jours. Les animaux, les plantes & les minéraux rendent au bout d'un certain tems à la nature, c'est à dire à la masse générale des choses, au magasin universel, les élémens ou principes qu'ils en ont empruntés. La terre reprend alors la portion du corps dont elle faisoit la base & la solidité; l'air se charge des parties analogues à lui même & de celles qui sont les plus subtiles & légéres; l'eau entraîne celles qu'elle est propre à dissoudre; le feu rompant ses liens, se dégage pour aller se combiner avec d'autres corps. Les parties élémentaires de l'animal ainsi désunies, dissoutes, élaborées, dispersées, vont former de nouvelles combinaisons; elles servent à nourrir, à conserver ou à détruire de nouveaux êtres, & entr'autres des plantes, qui parvenues à leur maturité nourrissent & conservent de nouveaux animaux; ceux-ci subissent à leur tour le même sort que les premiers.* (Part. I. pag. 38. 39.)

Je ne remarquerai pas le galimathias qui est renfermé dans la premiere de ces phrases. En mettant la définition à la place du défini, elle dit que *le grand tout qui résulte de l'assemblage de*

différentes matieres, de leurs différentes combinaisons, & des différens mouvemens que nous voyons dans l'univers (Part. I. pag. 10.), a besoin dans un lieu des molécules de la matiere, que ce grand tout avoit placées pour un temps dans un autre. Je ne m'arrêrai pas sur les différentes matieres qui ont besoin de déplacer différentes matieres; sur les combinaisons qui ont besoin d'autres combinaisons &c. Je dirai d'abord, donc un arrangement quelconque de l'univers est contingent, donc l'univers est aussi contingent. Chap. XIII. 25. 26.

26. En second lieu j'observerai que l'Auteur n'explique pas nettement sa pensée. L'air, l'eau, la terre, le feu, sont ils composés de parties homogenes, ou de parties différentes, dont les unes sont propres à entrer dans la composition des animaux, les autres dans celle des plantes & les autres enfin dans celle des minéraux? Si l'on considere qu'à son avis, *ce qu'on appelle les élémens ou les parties primitives de la matiere, diversement combinés sont à l'aide du mouvement continuellement unis & assimilés à la substance des animaux* (Part. I. pag. 36.); *que les mêmes molécules après avoir par des combinaisons particulieres constitué des êtres doués d'essences, de propriétés, de façons d'agir déterminées, se dissolvent ou se séparent plus ou moins aisément, & en se combinant d'une nouvelle maniere elles forment des êtres nouveaux*, (Part. I. pag. 34.), on diroit qu'il embrasse la premiere opinion: on penseroit qu'il adopte la seconde lorsqu'on lit

Chap. XIII. 26. 27. (Part. II. pag. 174. 175.) que la matiere est éternelle & *que la nature a été, est, & sera toujours occupée à produire, à détruire, à faire & à défaire, à suivre les loix résultantes de son existance nécessaire. Pour tout ce qu'elle fait elle n'a besoin que de combiner des élémens & des matieres essentiellement diverses qui s'attirent & se repoussent, se choquent ou s'unissent, s'éloignent ou se rapprochent, se tiennent assemblées ou se séparent. C'est ainsi qu'elle fait éclore des plantes, des animaux, des hommes; des êtres organisés, sensibles & pensants, ainsi que des êtres dépourvus de sentiment & de pensée.*

D'abord, la matiere est, peut être, éternelle; mais son existence n'est pas nécessaire.

27. Quand même elle le seroit, quelles loix peut-on déduire de l'étendue & de l'existence nécessaire? Des atomes qui existent nécessairement, peuvent-ils être essentiellement divers? S'ils ne le sont pas, comment se forment tous les différens corps qui sont dans l'univers, & leurs différentes parties?

Si les atomes sont différens, les plantes qui servent à nourrir & à réparer les animaux, se nourrissent de la terre, & tirent de l'air, l'eau, la terre, & le feu avec lesquels il est lui-même combiné; & ces élémens contiennent des parties différentes & propres à former les animaux, ou les plantes, ou les minéraux. Les différentes parties qui forment la terre, par exemple, font un tout; donc ses parties s'attirent toutes; elles

sont toutes *constamment disposées à s'unir.* Par quelle loi, par quelle attraction particuliere, les parties de la terre qui sont propres à former & conserver les animaux, se réunissent-elles, en se séparant de celles qui ne peuvent former que les plantes ou les minéraux? Si les parties animales repoussent les parties minérales, par quelle loi se réunissent-elles pour constituer la terre? Faudra-t-il admettre une attraction générale pour former les élémens, & des attractions particulieres pour produire les animaux, les plantes, & les minéraux? Ces attractions doivent être différentes; & de plus elles doivent se surpasser en force tour à tour. Quand un animal boit de l'eau, l'attraction animale doit être plus forte que les attractions végétale, & minérale, (qu'on me passe ces expressions); & quand c'est une plante qui se nourrit de la même eau, c'est l'attraction végétale qui l'emporte sur les deux autres. L'Auteur auroit dû nous dire simplement, croyez sur ma parole que la matiere a essentiellement toutes les propriétés nécessaires pour produire tout ce qui existe. Il nous auroit épargné la peine de lire deux gros volumes pour n'y trouver que cela.

Chap. XIII. 27-29.

28. Qu'on ne m'objecte pas ici les affinités chymiques; la plus forte est toujours la plus forte. Toutes les fois que vous mettrez du fer dans une dissolution de cuivre par un acide, l'affinité du fer avec l'acide surpassera celle du cuivre.

29. Il faut montrer comment les matieres diverses en s'attirant, se repoussant &c, forment

Chap. XIII. 29. 30. des plantes, & des animaux. Si l'Auteur disoit qu'il l'a montré en remarquant que *l'observateur attentif voit la nature remplie de germes errants, dont les uns se développent, tandis que d'autres attendent que le mouvement les place dans les spheres, dans les matrices, dans les circonstances nécessaires pour les étendre, les accroître, les rendre plus sensibles par l'addition de substances ou de matieres analogues à leur être primitif* (Part. I. pag. 34.); qu'*il est de l'essence de la semence du mâle, composée des élémens primitifs qui servent de base à l'être organisé, de s'unir avec celle de la femelle, de la féconder, de produire par sa combinaison avec elle un nouvel être organisé.* (Part. II. pag. 175. 176.) Je demanderois d'où viennent ces germes? sont-ils éternels? la matiere est-elle essentiellement composée de différens germes?

30. En vertu de quoi cette semence est-elle *composée des élémens primitifs qui servent de base à l'être organisé?* En vertu de l'organisation du mâle & de la femelle sans doute. En vertu de quoi le mâle & la femelle ont-ils l'organisation qu'ils ont? En vertu de la semence du pere & de la mere. Si donc les especes des animaux & des plantes existent de toute éternité telles qu'elles sont, on a une suite d'effets sans cause. Si ces especes sont des productions faites dans le temps, ce que l'Auteur trouve plus probable (Part. I. pag. 82. 83.), la formation des premiers individus de chaque espece n'est point ex-

pliquée ; leur organifation fpécifique eft due ou à des rencontres qui pouvoient ne pas arriver, ou à une nature qui prend la route fans connoître le terme, & qui arrive fans favoir qu'elle eft arrivée ; par conféquent cette organifation eft toujours l'effet du hazard. Chap. XIII. 30. 31.

31. C'eft en vain que l'Auteur s'écrie (Part. II. pag. 160.) *La nature n'agit point au harzard.* Je dis, elle n'eft pas intelligente, donc elle n'a point de deffein ; donc dans ce fens elle agit au hazard. (Chap. II. §. 19. pag. 46.) *Tout ce qu'elle produit eft néceffaire & n'eft jamais qu'une fuite de fes loix fixes & conftantes ; tout en elle eft lié par des nœuds invifibles, & tous les effets que nous voyons découlent néceffairement de leurs caufes foit que nous les connoiffions, foit que nous ne les connoiffions pas* (pag. 161). Nous convenons que dans la nature matérielle tout eft néceffaire par rapport aux effets : mais nous ajoutons que tout eft contingent quant à l'exiftence & quant aux loix qui reglent les effets de la matière. *Jl peut bien y avoir ignorance de notre part, mais les mots Dieu, Efprit, Intelligence &c., ne remédieront point à cette ignorance ; ils ne feront que la redoubler en nous empêchant de chercher les caufes naturelles des effets que nous voyons.* Ils y remédient en nous faifant connoître la fource l'exiftence de la matiere & de fes loix. Newton, Leibnitz, s'Gravefande, &c., étoient convaincus de l'exiftence de Dieu, & cette conviction ne les em-

Chap. XIII. 31. pêchoit point de chercher soigneusement les causes des effets qu'ils voyoient.

Cela peut servir de réponse à l'objection éternelle que l'on fait aux partisans de la nature, que l'on accuse sans cesse de tout attribuer au hazard. Nous vous accusons de tout attribuer à une cause qui n'a ni intelligence ni but; nous vous forçons d'avouër que si certains atomes se sont trouvés à portée des spheres de leur activité réciproque, ils pouvoient ne pas s'y trouver; vous reconnoissez votre ignorance au sujet des loix dont les suites sont la formation des êtres organisés, la naissance de la sensibilité &c.; donc le reproche de tout attribuer au hazard vous convient en tout sens. *Cependant l'on nous dit & l'on nous répéte qu'un ouvrage régulier ne peut être dû aux combinaisons du hazard.* Ouï, nous disons qu'un être qui agît sans-dessein ne peut produire aucun ouvrage régulier; que l'on ne pourra jamais *parvenir à faire un poëme tel que l'Iliade avec des lettres jettées ou combinées au hazard*, c'est à dire sans dessein & sans aucune loi fixe, & nous avouons que chaque jet a ses loix fixes, qu'un géometre qui connoîtroit exactement le poids, la figure & le nombre des différens caracteres mis dans un sac, la direction & la force avec laquelle on a remué le sac, l'asperité & la distance de la table sur laquelle on les jette, &c. démontreroit que d'après ces causes données, chaque caractere a précisément la place qu'il doit avoir; mais il est clair que celui qui jette,

ne connoît point ces loix & n'en suit aucune. Et vous, que dites-vous? *Nous en conviendrons sans peine; mais en bonne foi, sont-ce des lettres, jettées avec la main comme des dés, qui produisent un poëme? Autant vaudroit-il dire que ce n'est point avec le pied que l'on peut faire un discours.* Mais en bonne foi, sont-ce des atomes placés l'un près de l'autre sans but & sans regle, qui produisent l'univers, & les êtres organisés? Autant & mieux vaudroit-il dire que c'est avec des lettres jettées avec la main comme des dés qu'on fait un poëme. *C'est la nature qui combine d'après des loix certaines & nécessaires une tête organisée de maniere à faire un poëme.* On demande quelles sont ces loix; quelle preuve ou du moins quel indice on a de leur existence. Si *dans ses ouvrages trop compliqués (de la nature) nous nous trouvons dans l'impossibilité de distinguer les différens ressorts qui la font agir* (Part. II. p. 163), de quel droit affirmons-nous que ces ressorts existent? Ou plutôt de quel droit affirmons-nous que ces ressorts se réduisent à la matiere & au mouvement? Les Physiciens n'osent pas décider si l'attraction est l'effet d'une matiere en mouvement, ou une propriété de la matiere; & vous osez décider que l'intelligence est l'effet de quelques ressorts matériels qu'il vous est impossible de distinguer. Il est vrai que ces Physiciens cherchent avec Newton quelle sorte de matiere & de mouvement peut produire l'attraction, c'est-à-dire, ils examinent si cette cause peut

Chap. XIII. 31.

Chap. XIII. 31. 32. produire cet effet. Suivez cet exemple, comparez les propriétés connues de la matiere avec les facultés de l'ame, & voyez si les unes peuvent être une suite des autres.

32. Le résultat de toutes ces réflexions est que les élémens qui forment les êtres différens, & leurs différentes parties, les forment sans cause. Point du tout, replique l'Auteur; *c'est le mouvement continuel inhérent à la matière qui altére & détruit* tous les êtres, comme il les *fait naître* & les *conserve quelque temps*, .. *qui leur enleve à chaque instant quelques-unes de leurs propriétés pour leur en substituer d'autres: c'est lui qui en changeant ainsi leurs essences actuelles, change aussi leurs ordres, leurs directions, leurs tendances, les loix qui réglent leurs façons d'être & d'agir.* (Part. I. pag. 39.)

Je répondrai, vous supposez donc que le mouvement est essentiel à la matiere, & nous avons prouvé le contraire (Ch. V. §. 34. & suiv.). Vous prenez pour accordé que le simple mouvement, sans être dirigé par une intelligence, peut produire des corps organisés: proposition que vous n'essayez pas seulement de prouver, & que le bon sens n'admettra que quand vous ferez à force de remuer, sortir une montre toute rangée d'un sac où il y aura les pieces nécessaires pour faire, si vous voulez, un million de montres. En attendant j'aurai raison de dire avec les meilleurs Philosophes & Géometres, que le simple mouvement ne produit jamais l'organisation.

33. Si

33. Si les élémens qui forment une partie du corps de l'animal, ne peuvent pas former l'autre, les uns ont une disposition à s'unir entr'eux, & une répugnance à s'unir avec les autres. C'est ce que vous assurez (Part. I. pag. 45.) *Parmi les matieres que nous voyons, les unes sont constamment disposées à s'unir, tandis que d'autres sont incapables d'union.* Chap. XIII. 33. 34.

C'est ce que nous voyons dans les mixtes; & pour le comprendre il suffit de concevoir que les parties des uns ont une grosseur ou une figure qui leur permet ou ne leur permet pas de s'ajuster aux pores des autres. Mais les élémens d'où tirent-ils cette disposition & cette répugnance? Ce n'est pas des propriétés générales de la matiere; ces propriétés sont les mêmes & ne peuvent donner que les mêmes résultats. Ce n'est pas des propriétés particulieres à différens élémens; s'ils existent nécessairement, ils sont tous semblables (Chap. VI. §. 13 - 16.). Ou donc les élémens ont une existance contingente, ou la disposition & la répugnance à s'unir leur est contingente; & il faut chercher hors de la matiere la cause d'un de ces deux phénomenes, aussi bien que celle de leur union actuelle, de leur arrangement, de l'arrangement régulier, & toujours le même pour la même espece, du cerveau, du cœur, des arteres, des veines &c. dans le corps de l'animal.

34. *Ainsi ces écrits chargés d'érudition font voir* non *seulement qu'il existe dans la nature des êtres diversement organisés, conformés*

Chap. XIII. 34-36. *d'une certaine façon, propres à certains usages* (*), *qui n'existeroient plus sous la forme qu'ils ont si leurs parties cessoient d'agir comme elles font, c'est à dire d'être disposées de maniere à se prêter des secours mutuels* (Part. II. p. 153. note):

Mais ces écrits en mettant dans tout leur jour les secours mutuels que ces parties doivent se prêter, l'artifice avec lequel elles sont conformées pour se prêter ce secours, & l'ordre admirable qu'elles gardent l'une par rapport à l'autre, font aussi voir qu'elles ne peuvent être l'effet que d'une cause intelligente & sage.

35. Nous ne sommes pas surpris *que le cerveau, que le cœur, que les yeux, que les arteres & les veines d'un animal agissent comme ils font, ou que les racines d'une plante attirent des sucs, ou qu'un arbre produise des fruits* (Part. I. pag. 153. note), mais nous sommes surpris qu'elles soient arrangées en sorte qu'elles fassent ces fonctions; & ce n'est pas *être surpris qu'un animal, une plante, ou un arbre existent.* Assurément *ces êtres n'existeroient pas, ou ne seroient plus ce qu'ils sont, s'ils cessoient d'agir comme ils font; c'est ce qui arrive lors qu'ils meurent* (ibid.): mais nous demandons ce qui a rendu ces êtres tels qu'ils sont.

36. Nous disons que *leur formation, leurs combinaisons, leurs façons d'agir & de se conserver quelque temps dans la vie* est une preuve que *ces êtres sont des effets d'une cause intelli-*

(*) N'est-ce pas dire qu'il y a un dessein?

gente: nous ne voyons pas comment *leur destruction, leur dissolution, la cessation totale de leur façon d'agir, leur mort devroit prouver de même que ces êtres sont les effets d'une cause privée d'intelligence & de vues constantes*; nous voyons que la destruction des êtres prouve que leur Auteur n'a pas voulu qu'ils fussent indestructibles. Pour montrer que leur cause est privée *de vues constantes*, il falloit faire voir qu'elle ne peut vouloir produire que des êtres éternels, ou que de fait elle a d'abord voulu produire des êtres éternels, & qu'ensuite elle a changé de sentiment; & alors on n'auroit pas prouvé qu'elle est privée *d'intelligence*. Chap. XIII. 36. 37.

37. Dans cette occasion nous ne disons pas *que ses vues nous sont inconnues*, puisque nous disons qu'il a fait les yeux & les oreilles afin que les animaux voyent & entendent. Nous avouons, il est vrai, que nous ne pénétrons pas toujours le vues de Dieu; mais vous qui nous reprochez cette expression, pouvez vous pénétrer toujours les vues d'un Richelieu, d'un Hannibal, d'un Frédetic? Que dis-je? Comprenez vous toujours les desseins de celui de vos amis qui vous est le plus connu? Nous prouvons que l'être nécessaire est intelligent, qu'il ne se trompe jamais ni dans le choix des fins ni dans le choix des moyens; quand ensuite nous ne connoissons pas la fin d'un événement, nous disons, les voyes de Dieu sont impénétrables, c'est à dire, il n'est pas étonnant que nous qui souvent ignorons les desseins d'un

Chap. XIII. 37. 38. autre homme, nous ignorions quelquefois ceux de Dieu, mais nous sommes sûrs que ces desseins sont très sages. Cette maniere de raisonner qu'a-t-elle de repréhensible? Sur quel fondement nous demandez vous *de quel droit on peut les prêter* (les vues) *à cette cause, ou comment en raisonner*, (Part. II. pag. 153. note), à nous qui souvent avouons que ces vues nous sont cachées, & qui ne raisonnons que sur celles qui nous sont connues?

38. C'est précisement ce qui vous trompe, replique l'Auteur & c'est la seconde objection. Vous croyez *que ces mouvemens réglés, que cet ordre invariable que l'on voit regner dans l'univers, que ces bienfaits dont les hommes sont comblés, annoncent une sagesse, une intelligence, une bonté que l'on ne peut refuser de reconnoître dans la cause qui produit ces effets si merveilleux*, parce que vous prêtez à cette cause des desseins qu'elle n'a pas; car *les mouvemens réglés que nous voyons dans l'Univers sont des suites nécessaires des loix de la matiere* (Part. II. p. 152.)

L'Auteur dit donc que l'arrangement actuel de l'univers n'est pas nécessaire en lui même, mais qu'il est la suite nécessaire d'un arrangement précédent, qui étoit aussi la suite nécessaire d'un arrangement précédent, qui étoit aussi la suite nécessaire d'un antérieur &c.; c'est dire non pas *que l'ordre n'est jamais que l'enchaînement uniforme & nécessaire des causes & des effets*. (Part. I. pag. 69.) mais qu'il est l'enchaînement des effets qui

naissent l'un de l'autre, qu'il y a une suite infinie Chap. XIII. 38. 39.
d'effets sans cause, proposition contradictoire.

39. „Vous êtes obligé" dit l'éloquent Auteur de la brochure intitulée Dieu (pag. 10.) „de convenir qu'il paroît un grand ordre dans „toute la nature; & vous prétendez que cette im„mense combinaison étoit nécessaire. Je crois, „comme vous, à cette nécessité. La contingen„ce me paroît une contradiction, ainsi que le ha„zard. Il étoit nécessaire que le monde fût, „puisqu'il est. L'inutile en ce cas est absurde. „Tout ce que je dois en conclure, à ce qu'il me „semble, c'est qu'il étoit nécessaire que le grand „être opérât ces choses admirables, comme il est „nécessaire que cet être suprême existe." Si l'on me permet d'ajouter un petit commentaire au texte de cet Ecrivain célèbre, le voici. Vous avouez que cette immense combinaison est nécessaire non pas en elle même, mais en tant qu'elle est une suite de la cause qui ne pouvoit point ne pas lui donner l'existence sans agir contre ses attributs. J'accorde cette espece de nécessité secondaire & dépendante; non comme une suite *des loix de la matiere*, mais comme une suite de l'existence de l'être suprême. Le monde existe; donc l'être des êtres a trouvé dans ses attributs des motifs pour le faire exister. Puisque cela est, il étoit impossible que cet être trouvât dans ses attributs des motifs pour ne pas faire exister le monde; à peu près comme un homme qui trouve dans sa prudence des raisons qui le déterminent à faire

Chap. XIII. 39. 40. une action, ne peut pas en même temps y trouver des raisons qui le déterminent à ne pas la faire. Dans ce sens la contingence me paroît une contradiction, ainsi que le hazard: cependant la contingence n'est rien moins qu'une contradiction, si par ce mot nous entendons qu'il existe des substances, des modes, des combinaisons, qui, considérées en elles mêmes & sans rapport aux attributs de leur Auteur, en un mot qui par leur propre nature pouvoient ne pas exister. Il étoit nécessaire que le grand être operât ces merveilles, comme, ou plutôt, parce qu'il est nécessaire qu'il existe & qu'il soit tel qu'il est. Mais cette nécessité n'est ni celle des Spinosistes, ni celle de l'Auteur, qui ne différe de la premiere que par le mot *nature divine*, que les Spinosistes employent & que l'Auteur rejette. Par la nécessité de la nature divine nous entendons, pour parler avec Clarke (Chap. 10. pag. 116.) „cette perfection „& cette rectitude de la volonté divine, par la „quelle Dieu se détermine toujours & immanqua„blement à faire ce qui est au fond & générale„ment le meilleur. Il n'y a rien en cela qui ne „soit, comme chacun voit, entiérement compa„tible avec la plus parfaite liberté. Ils (les Spi„nosistes) entendent au contraire une nécessité „absolue, une nécessité naturelle dans le sens le „plus restraint qu'on donne à ce mot."

40. Presque tous les argumens que je viens de rapporter, me paroissent simples, clairs, & à la portée de tous ceux qui sont capables d'une

attention médiocre. Je passe à celui que fournit la notion de l'être nécessaire, être que l'Auteur admet. Ce raisonnement est un peu plus difficile que les précédens. Cependant j'ai assez bonne opinion du genre humain, pour croire qu'il se trouvera plus de *douze hommes capables de l'entendre*, je ne dis pas *dans les nations les plus instruites*, mais dans chaque ville un peu considérable. Chap. XIII. 40-42.

La matiere, le mouvement, les corps souffrent une infinité de combinaisons différentes ou variables; donc la matiere, le mouvement, les corps, ne sont pas des êtres nécessaires parce que l'être nécessaire n'a aucun attribut variable. (Chap. I. §. 25.)

41. L'être nécessaire est unique. S'il y en avoit plusieurs, leur essence étant la même, ils ne pourroient différer que dans les modes. Mais 1. à parler exactement, l'être nécessaire n'a point de modes. 2. Si les êtres nécessaires avoient des modes différens, il y auroit quelque chose de contingent dans les êtres nécessaires. Par la même raison ils ne peuvent pas différer en nombre. S'il y en avoit deux, pourquoi pas trois? Leur nombre seroit contingent; & dans l'être nécessaire il n'y a rien de contingent.

42. L'être nécessaire existe par la force de sa nature. Cette nature consiste dans une activité qui réalise tout ce qui est possible dans cet être; activité qui est contradictoire avec la *passivité* de la matiere; donc les anciens, & les modernes, qui à leur exemple veulent que la matiere soit un

Chap. XIII. 42-44. principe nécessaire & passif, tombent dans une contradiction manifeste.

43. Mais il est évident que l'intelligence & la puissance ne sont contradictoires ni entr'elles, ni avec l'existence nécessaire; donc l'être nécessaire, qui a nécessairement tout ce qu'il peut avoir, a une intelligence, & une puissance infinie. Il a de même tous les attributs qui ne renferment point l'idée de limite ou de négation: car ils sont tous possibles tant en eux même que l'un par rapport à l'autre. Si l'être nécessaire étoit privé de quelqu'un de ces attributs, il le seroit ou par l'effet d'un autre être, & l'être nécessaire seroit dépendant; ou parce que cet attribut seroit en contradiction avec l'existence nécessaire, & il n'y a que les négations (*) qui lui soyent contradictoires; ou parce que l'être nécessaire se seroit lui même dépouillé de cet attribut, ce qui est manifestement absurde.

44. En peu de mots, l'être absolument nécessaire est absolument simple; (**) autrement il auroit des parties ou des notions distinctes, qui pourroient être jointes ou séparées; & tout être qui a des parties séparables, ou dont l'essence ren-

(*) Je parle toujours des vrayes négations, non des négations grammaticales.

(**) C'est à dire, il n'a aucune partie, & son essence renferme une seule notion. J'appelle métaphysiquement simples les êtres qui ne sont pas étendus, mais dont l'essence renferme plusieurs notions: & physiquement simples ceux qui sont étendus, & qui ne peuvent pas être divisés actuellement par les forces de la nature. L'être nécessaire est absolument simple; notre ame est métaphysiquement simple; & l'atome est physiquement simple.

ferme des notions qui peuvent ne pas être ensemble, n'existe pas nécessairement. Au contraire l'être absolument simple existe nécessairement; car il est possible, puisque son essence ne consiste qu'en une seule notion, & qu'une seule notion ne peut renfermer aucune contradiction. Si l'être absolument simple n'existoit pas nécessairement, il pourroit exister, parce qu'il est possible; il pourroit aussi ne pas exister, parce qu'il n'existe pas nécessairement. L'idée de possibilité & l'idée d'existence seroient donc deux idées réellement distinctes, & la premiere pourroit se trouver sans la seconde; ainsi l'être dans lequel ces deux idées se trouveroient réunies, ne seroit pas absolument simple: donc l'être absolument simple seroit possible, on l'a prouvé, & dans le même temps il seroit impossible, puisqu'il ne pourroit pas exister sans cesser d'être absolument simple. Chap. XIII. 44.

De plus, ce qui peut exister & n'existe pas, est contingent; l'être nécessaire est possible; s'il n'existoit pas il seroit contingent; c'est à dire il seroit & ne seroit pas l'être nécessaire.

Si la possibilité de cet être ne suffisoit pas pour lui donner l'existence, il seroit possible & impossible en même temps. Il seroit possible, par la supposition & par les preuves alléguées. Il seroit impossible, car il ne pourroit pas tirer son existence d'ailleurs, & il ne l'auroit pas de lui même.

La supposition que l'être absolument simple n'existe pas nécessairement, mene par un petit

Chap. XIII. 44-46 nombre de conséquences claires & indubitables à une contradiction dans les termes: donc cette supposition est fausse & impossible.

45. Si l'on objectoit que l'idée d'existence nécessaire n'est pas une notion unique, qu'elle en renferme deux, celle d'existence, & celle de nécessité; je répondrois que je parle des notions qui peuvent se réaliser. L'idée d'existence en général ne peut pas être réalisée. L'existence de tout ce qui existe, est ou necessaire ou contingente. La notion d'existence nécessaire est une & simple, aussi bien que celle d'existence contingente.

46. Ainsi, bien loin que *l'idée de cette divinité* soit *la négation d'absolument toutes les idées que les hommes sont capables de se former* (Part. II. pag. 121.), elle est l'affirmation de l'idée la plus réelle, qui est celle de l'existence nécessaire; idée que les hommes sont certainement capables d'avoir, puisque l'Auteur admet l'existence d'un être nécessaire. Il est démontré que cet être est nécessairement simple & sans parties; donc quand même *la spiritualité ne seroit en effet que la négation de la corporéité* (Part. I. pag. 121.), on ne pourroit pas nier l'existence de Dieu. *En disant que ce Dieu est un être spirituel* ce n'est pas *nous dire qu'on ne sait pas ce qu'il est*, puisqu'on dit que c'est l'être nécessaire qui n'est pas & ne peut pas être étendu.

L'idée de Dieu n'est point abstraite, car elle ne convient qu'à un seul être; elle n'est point formée par l'assemblage des perfections qui se trou-

vent dans d'autres êtres; parce qu'elle est l'idée Chap. XIII. 46.
de l'être simple, & parce que l'*aséité* ne se trouve
dans aucun autre être. Elle est sentie, car sentir l'effet & sentir la cause c'est la même chose, comme être fils & avoir un pere.

CHAPITRE XIV.

De la Religion, de la Morale, du Suicide &c.

1. Puisque Dieu existe, & puisque les hommes peuvent aisément se convaincre de son existence & de quelques uns de ses attributs, les hommes doivent le reconnoître comme Dieu, c'est à dire, comme le seul être qui existe par lui même, comme l'être parfait, comme l'auteur de toutes choses. Car, *s'il existe un Dieu, c'est à dire, un être* (*) dont nous dépendons, *& qui* par conséquent *a des rapports avec nous, pourquoi ne lui rendrions nous pas un culte* (Part. II. de pag. 224. note)? *Si le sage chérit les cœurs bienfaisans* (Part. I. pag. 245.) *Si un arbre mérite notre affection quand il produit des fruits doux & une ombre favorable* (Part. I. pag. 246.); à plus forte raison le sage doit-il son amour & sa reconnoissance à l'Être suprême qui est la source de tous les biens. Chap. XIV. 1.

(*) L'Auteur dit *dont nous n'avons aucune idée.* On a fait voir le contraire.

Chap. XIV. 2. 3. 2. Voilà l'origine de la religion naturelle, qui, au contraire de ce que dit l'Auteur (Part. II. de pag. 211.), est très *naturelle, ou fondée sur la raison*. Elle a *des principes sûrs; & ceux qui la professent, sont nécessairement* toujours d'accord *dans leurs opinions sur la Divinité & sur la conduite qui en découle.* Il est vrai que notre *systême fondé dans l'origine sur un Dieu sage, intelligent, dont la bonté ne peut jamais se démentir, dés que les circonstances viennent à changer*, peut *se convertir en fanatisme & en superstition;* car *ce systéme*, comme tous les autres, *médité successivement par des Entousiastes de différent caracteres*, peut *éprouver des variations continuelles, & se départir trés promtement de sa simplicité primitive* (réelle & non *prétendue*). Mais en elle même, la religion naturelle n'est point faite *pour se corrompre & pour dégénerer.*

3. Dès que l'homme reconnoîtra une puissance suprême, sur laquelle son esprit éclairé fixe invariablement ses idées, dès qu'il osera consulter sa raison relativement à cette puissance, dont il ressent continuellement les effets, il est impossible qu'il s'égare, & que sa conduite varie. La Divinité est pour tous les hommes de bon sens, douée *d'intelligence, de sagesse, de puissance, & de bonté, en un mot remplie de perfections infinies.* Convaincus *de sa Providence bienfaisante*, ils trouvent des rapports particuliers entre l'être suprême & l'espece humaine; & tous trouvent les mêmes rapports, parce qu'ils ont

tous le même fond de raison qui trouve les mêmes attributs, soit à Dieu, soit aux hommes. Chap. XIV. 5. 6.

4. Quand même l'homme seroit une machine, dès qu'il est intelligent, cette machine ne peut pas s'empêcher de reconnoître l'existence de Dieu, & les rapports qui sont entre Dieu & les hommes.

Mais la vérité force l'Auteur même d'avouer que l'homme n'est pas une machine, qu'il a de l'activité, que si son ame ne se détermine que par le motif le plus fort, elle se détermine elle-même, & n'est pas entraînée par le motif comme le bassin d'une balance par le poids prépondérant. Ce sont des nouveaux rapports de l'homme avec Dieu. L'homme doit faire hommage à son créateur de son intelligence & de son activité; il ne doit en faire usage que pour se conformer aux vues de leur Auteur.

5. Par où l'on voit combien il est facile de répondre à l'Auteur qui demande (Part. II. pag. 195.) *Qu'en peut-il résulter pour l'espece humaine même en lui supposant* (à Dieu) *de l'intelligence & des vues? Une intelligence universelle, dont les vues doivent s'étendre à tout ce qui existe, peut-elle avoir des rapports plus directs & plus intimes avec l'homme qui ne fait qu'une portion insensible du grand tout?*

6. Si *l'intelligence universelle* doit étendre ses vues *à tout ce qui existe*, elle doit les étendre au genre humain.

Chap. XIV. 6.7.

Plus directes & plus intimes; je ne puis pas deviner quel est l'autre terme de cette comparaison; si c'est, plus que si l'ouvrier du monde n'étoit pas intelligent; je réponds oui; s'il est intelligent nous lui devons nos hommages & notre reconnoissance, qu'on ne doit point à un être destitué d'intelligence.

Est-ce donc pour réjouir les insectes & les fourmis de son jardin que le monarque de l'univers a construit & embelli sa demeure? C'est pour faire ce que ses attributs exigeoient de lui. *Serons-nous plus à portée de connoître ses projets, de deviner son plan, de mesurer sa sagesse avec nos foibles yeux, & pourrons-nous juger ses œuvres d'après nos vues rétrécies?* (pag. 196.) Si le monde étoit l'effet d'une cause sans intelligence, nous saurions qu'elle n'a ni plan ni sagesse. Comme il est l'effet d'une intelligence, nous devinons son plan, & nous mesurons sa sagesse autant que le comporte la mesure de raison qu'il nous a donnée; c'est assez.

7. *Les effets bons ou mauvais, favorables ou nuisibles à nous mêmes, que nous imaginerons partir de sa toute-puissance & de sa providence, en seront-ils moins des effets nécessaires de sa sagesse, de sa justice, de ses décrets éternels?* (p. 196.) Non, mais cette nécessité n'est pas absolue & primitive, elle est dérivée. *Dans ce cas pouvons-nous supposer qu'un Dieu si sage, si juste, si intelligent, changera son plan pour nous? Vaincu par nos prières & nos hommage serviles réformera-t-il pour nous plaire ses arrêts immuables? Otera-t-il aux êtres*

leurs essences & leurs propriétés? Abrogera-t-il par des miracles les loix éternelles d'une nature dans lesquelles on admire sa sagesse & sa bonté? Fera-t-il qu'en notre faveur le feu cesse de brûler quand nous en approcherons de trop près? Fera-t-il que la fievre ou la goute cessent de nous tourmenter quand nous aurons amassé les humeurs dont ces infirmités sont les suites nécessaires? Empêchera-t-il qu'un édifice qui tombe en ruine, ne nous écrase de sa chûte quand nous passerons à côté de lui? Nos vains cris & les supplications les plus ferventes empêcheront-ils que notre patrie soit malheureuse quand elle sera dévastée par un conquérant ambitieux ou gouvernée par des tyrans qui l'oppriment? Chap. XIV. 7. 8.

8. *Si cette intelligence infinie est toujours forcée de donner un libre cours aux événemens que sa sagesse a préparés; si rien n'arrive dans ce monde que d'après ses desseins impénétrables, nous n'avons rien à lui demander; nous serions des insensés de nous y opposer; nous ferions une injure à sa prudence si nous voulions la régler: l'homme ne doit pas se flatter d'être plus sage que son Dieu, de pouvoir l'engager à changer de volontés; de pouvoir le déterminer à prendre d'autres voies que celles qu'il a choisies pour accomplir ses décrets; un Dieu intelligent ne peut avoir pris que les mesures les plus justes & les moyens les plus sûrs pour parvenir à son but; s'il pouvoit en changer, il ne pourroit être appellé ni sage, ni immuable, ni prévoyant. Si Dieu pouvoit suspendre un instant les loix qu'il a lui même fixées, s'il pouvoit changer quelque chose à son plan, c'est qu'il n'auroit point prévu les motifs de cette sus-*

Chap. XIV. 8. 9. *penſion ou de ce changement; s'il n'a point fait entrer ces motifs dans ſon plan, c'eſt qu'il ne les a point prévus; s'il les a prévus ſans les faire entrer dans ſon plan, c'eſt qu'il ne l'a point pu. Ainſi, de quelque façon qu'on s'y prenne, les vœux que les hommes adreſſent à la Divinité & les différents cultes qu'ils lui rendent, ſuppoſent toujours qu'ils croyent avoir à faire à un être peu ſage, peu prévoyant, capable de changer, ou qui malgré ſa puiſſance ne peut faire ce qu'il veut ou ce qui conviendroit aux hommes, pour leſquels on prétend néanmoins qu'il a créé l'univers.* (pag. 196. 197.) *Si c'eſt lui qui établit les loix de la nature; ſi c'eſt lui qui donne aux êtres leurs eſſences & leurs propriétés; ſi tout ce qui ſe fait eſt la preuve & le fruit de ſa Providence infinie & de ſa ſageſſe profonde, à quoi bon lui adreſſer des vœux? Le prierons-nous de changer en notre faveur le cours invariable des choſes? Pourroit-il, quand même il le voudroit, anéantir ſes décrets immuables ou revenir ſur ſes pas? Exigerons-nous que pour nous plaire il faſſe agir les êtres d'une façon oppoſée à l'eſſence qu'il leur donne? Peut-il empêcher qu'un corps dur par ſa nature, tel qu'une pierre, ne bleſſe en tombant un corps frêle, tel qu'eſt la machine humaine dont l'eſſence eſt de ſentir?* (Part. II. pag. 226. 227.)

9. La priere éleve & purifie l'ame. Elle eſt une marque de notre dépendance, une ſuite d'une relation très réelle. Dans nos prieres nous nous ſoumettons aux décrets de Dieu, & nous diſons *que ta volonté ſoit faite.* Si Dieu prévoit les futurs contingens, il a prévu nos prie-

prieres & dirigé son plan en conformité. Si Dieu ne prévoit pas les futurs contingens, son plan est, quand il veut nous exaucer, de se conformer à nos prieres; c'est ce qu'il peut exécuter sans abroger *les loix éternelles d'une nature dans lesquelles on admire sa sagesse & sa bonté*; (pag. 196.) il suffit qu'il dirige les causes secondes, qu'il se serve de ces mêmes loix. Comment savez-vous que les prieres ne sont pas au nombre *des mesures les plus justes & des moyens les plus sûrs* que Dieu a pris *pour parvenir à son but? Les vœux que les hommes adressent à la Divinité & les différens cultes qu'ils lui rendent* supposent toujours que l'homme sent sa dépendance de la Divinité, & qu'il a assez de raison pour juger qu'il doit témoigner sa reconnoissance à son bienfaiteur. Chap. XIV. §. 10.

10. Ne nous lassons pas de répondre aux questions que l'Auteur ne se lasse pas de faire. *Si* Dieu *est infiniment bon quelle raison aurions-nous de le craindre?* (Part. II. pag. 298.) Nous craignons sa justice, & cette crainte nous détourne du mal. *S'il est infiniment sage, de quoi nous inquiéter sur notre sort?* Aussi la religion nous ordonne de n'être pas inquiets de notre sort, & de nous soumettre tranquillement aux décrets de la Providence. *S'il sait tout, pourquoi l'avertir de nos besoins & le fatiguer de nos prieres?* On a mille fois répondu à ce *pourquoi? S'il est par tout, pourquoi lui élever des temples?* Pour nous, afin que les hommes en société ayent un

Chap. XIV. 10-12. lieu où ils puissent rendre en commun leurs hommages à l'auteur de la société. Il n'est aucun homme religieux qui ne prie Dieu hors des temples. *S'il est le maître de tout, pourquoi lui faire des sacrifices & des offrandes?* Précisément pour marquer que nous le reconnoissons pour le maître de tout. *S'il est juste, comment croire qu'il punisse des créatures qu'il a remplies de foiblesses?* Parce que ces créatures n'ont pas fait usage des secours qu'il leur avoit accordé pour surmonter leurs foiblesses; parce que la punition est une suite nécessaire & naturelle des mauvaises actions. Ne voudriez-vous pas aussi que Dieu eût fait l'homme incapable de honte & de remords? *S'il est tout-puissant comment l'offenser, comment lui résister?* On ne l'offense point, on ne lui résiste point.

11. Je conclus que la religion naturelle a *des principes sûrs*, & que *ceux qui la professent* sont nécessairement dans l'impossibilité de *varier dans leurs opinions sur la Divinité & sur la conduite qui en découle*, (Part. II. pag. 217.) tant qu'ils suivent la raison.

12. De ce que l'homme doit à Dieu toutes ses facultés, il en résulte que le Déicole est encore moins que le Fataliste *en droit d'être vain de ses propres talens, ou de ses vertus* (Part. I. pag. 244.) Si le Fataliste s'imagine *que ces qualités ne sont que des suites de son organisation naturelle, modifiée par des circonstances qui n'ont nullement dépendu de lui*, l'homme religieux sait

que ces qualités sont autant de dons de l'être suprême, qui regle l'organisation & dirige les circonstances comme il le trouve à propos. *Il n'aura ni haine ni mépris pour ceux que* Dieu, non *la nature & les circonstances n'auront point favorisé comme lui*, non seulement parce que les hommes ne se sont pas faits eux mêmes, mais aussi parce que tous les hommes sont créatures du même Dieu. L'homme religieux ne méprisera pas le stupide, il plaindra le coupable & reservera sa haine pour le crime. C'est l'homme religieux bien plus que *le fataliste qui doit être humble & modeste par principe; n'est-il pas forcé de reconnoître qu'il ne possede rien qu'il n'ait reçu?* Chap. XIV. 12. 13.

13. La religion nous crie avec l'Auteur, *occupons-nous de notre bonheur réel; profitons des biens qui nous sont accordés; travaillons à les multiplier en diminuant le nombre de nos erreurs; soumettons-nous aux maux que nous ne pouvons pas éviter* (Part. II. pag. 290.). Mais elle ajoute, notre bonheur réel consiste à nous conformer à la nature dans laquelle paroît toujours le doigt de Dieu. Profitons avec reconnoissance des biens qui nous sont accordés; soumettons-nous aux maux que nous ne pouvons pas éviter, parce qu'il nous arrivent par la permission d'un Dieu très bon & très sage. Ce n'est pas une fausse persuasion, c'est une vérité également certaine & consolante *que dans les vues d'une providence bienfaisante* les *calamités sont nécessaires pour conduire les hommes à une plus grande félicité* (Part. II. pag.

Chap. XIV. 13-15. 208.). *L'homme ne souffre que pour son bien*; & cette proposition n'est point ridicule. Mentor parloit très sagement quand il déploroit le sort des Souverains que l'adversité n'avoit pas instruits; & l'Auteur avoue que le mal nous est nécessaire pour goûter le bien.

14. Il est vrai que la nature nous dit, *o vous qui d'après l'impulsion que je vous donne, tendez vers le bonheur dans chaque instant de votre durée, ne résistez pas à ma loi souveraine. Travaillez à votre félicité; jouissez sans crainte, soyez heureux; vous en trouverez les moyens écrits dans votre cœur* (Part. II. p. 401.). Mais la nature de l'Athée lui dit qu'il n'a d'autre intérêt que de jouir du présent; que tous les hommes ne pouvant pas être heureux de la même maniere, ce qui fait le bonheur de l'un ne fait pas toujours le bonheur de l'autre; que dans les hommes *la diversité des tempéramens est la source naturelle & nécessaire de la diversité de leurs passions, de leurs goûts, de leurs idées de bonheur* (Part. I. pag. 183.).

La nature crie donc à chaque Athée, pour obtenir ce qui constitue votre bonheur, vous n'avez qu'à consulter vos passions; ce sont les moyens d'être heureux qui sont écrits dans votre cœur.

15. La religion aussi exhorte l'homme à être heureux; mais elle enseigne que les moyens de l'être sont plus écrits dans son entendement que dans son cœur; qu'il doit réprimer les mou-

vemens de son cœur quand ils ne sont pas d'accord avec les préceptes de la raison, qui ordonne qu'on respecte les volontés de l'Auteur de toute chose telles qu'elle nous les montre; que cet être infiniment bon & sage n'a créé tant de choses utiles, & agréables à l'homme qu'afin qu'il en jouisse; mais qu'il n'a attaché la satiété, le dégout, les maladies à l'abus des choses les plus agréables, les plus nécessaires même, qu'afin que l'homme soit modéré dans ses jouissances; que Dieu n'a lié le plaisir le plus pur & le plus durable à l'exercice de nos facultés, qu'afin que nous les perfectionnions; qu'il n'a voulu que les facultés & les talens d'un homme fussent utiles aux autres, qu'afin que chacun en fasse usage pour le bien des autres; qu'il faut donc qu'ils vivent en société. Chap. XIV. 15. 16.

16. Les loix sont le soutien de toute société. Mais les loix sans la conscience n'arrêtent, tout au plus, que les mains, & ne les arrêtent pas toujours. Les grands ont peu à craindre des loix; les souverains n'ont & ne doivent avoir rien à craindre dans ce monde; & *tout homme qui n'a rien à craindre, devient bientôt méchant.* (Part. I. pag. 145.). Sans la religion *la crainte est le seul obstacle que la société puisse opposer aux passions de ses chefs.* (Part. I. pag. 145.); & elle ne peut faire usage de cet obstacle sans rébellion. D'ailleurs les coupables peuvent se soustraire à la crainte, soit par la force qui repousse les dangers, soit par la ruse qui cache le crime sous une obscurité impénétrable. Il est vrai que

Chap. XIV. 16. 17. *si* les mauvaises *actions sont cachées, nous savons qu'il est rare qu'elles puissent l'être toujours* (Part. I. pag. 237.). Mais nous savons aussi que chacun se flatte d'être du petit nombre qui a l'adresse ou le bonheur de tenir toujours ses crimes cachés.

17. On dit que la nature crie à l'homme en société, *sois heureux ô homme! la nature t'y convie, mais souviens toy que tu ne peux l'être tout seul; j'invite au bonheur tous les mortels, ainsi que toi; ce n'est qu'en les rendant heureux que tu le seras toi même..... Que l'humanité sensible t'intéresse au sort de ton semblable; que ton cœur s'attendrisse sur les infortunes des autres; que ta main généreuse s'ouvre pour secourir le malheureux que son destin accable; songe qu'il peut un jour t'accabler ainsi que lui; reconnois donc que tout infortuné a droit à tes bienfaits. Essuie sur-tout les pleurs de l'innocence opprimée; que les larmes de la vertu dans la détresse soient recueillies dans ton sein; que la douce chaleur de l'amitié sincere échauffe ton cœur honnête; que l'estime d'une compagne cherie te fasse oublier les peines de la vie; sois fidelle à sa tendresse, qu'elle soit fidelle a la tienne; que sous les yeux de parens unis & vertueux tes enfans apprennent la vertu; qu'après avoir occupé ton age mûr, ils rendent à ta vieillesse les soins que tu auras donnés à leur enfance imbecille.*

Sois juste, parce que l'équité est le soutien du genre humain. Sois bon, parceque la bonté enchaîne tous les cœurs. Sois indulgent, parceque foible toi-même tu vis avec des êtres aussi foibles que toi. Sois doux,

parceque la bonté attire l'affection. Sois reconnoissant, parce que la reconnoissance alimente & nourrit la bonté. Sois modeste, parce que l'orgueil révolte des êtres épris d'eux mêmes. Pardonne les injures, parce que la vengeance éternise les haines. Fais du bien à celui qui t'outrage, afin de te montrer plus grand que lui, & de t'en faire un ami. Sois retenu, tempéré, chaste, parceque la volupté, l'intempérance, & les autres excès détruiront ton être & te rendront méprisable. Chap. XIV. 17.

Sois citoyen, parce que ta patrie est nécessaire à tes plaisirs, à ton bien-être. Sois fidelle & soumis à l'autorité légitime, parce qu'elle est nécessaire au maintien de la société qui t'est nécessaire à toi même. Obéis aux loix, parce qu'elles sont l'expression de la volonté publique à laquelle ta volonté particuliere doit être subordonnée. Défends ton pays, parce que c'est lui qui te rend heureux, & qui renferme tes biens, ainsi que tous les êtres les plus chers à ton cœur. Ne souffre point que cette mere commune de toi & de tes concitoyens tombe dans les fers de la tyrannie, parce que pour lors elle ne seroit plus qu'une prison pour toi. Si ton injuste patrie te refuse le bonheur; si soumise au pouvoir injuste, elle souffre qu'on t'opprime, éloigne toi d'elle en silence; ne la trouble jamais.

En un mot sois homme; sois un être sensible & raisonnable; sois époux fidelle, pere tendre, maître équitable, citoyen zélé; travaille à servir ton pays par tes forces, tes talens, ton industrie, tes vertus. Fais part à tes associés des dons que la nature t'a faits; répands le bien être, le contentement, & la joie sur tous

Chap. XIV. 16. 17. *si les mauvaises actions sont cachées, nous savons qu'il est rare qu'elles puissent l'être toujours* (Part. I. pag. 237.). Mais nous savons aussi que chacun se flatte d'être du petit nombre qui a l'adresse ou le bonheur de tenir toujours ses crimes cachés.

17. On dit que la nature crie à l'homme en société, *sois heureux ô homme! la nature t'y convie, mais souviens toy que tu ne peux l'être tout seul; j'invite au bonheur tous les mortels, ainsi que toi; ce n'est qu'en les rendant heureux que tu le seras toi même..... Que l'humanité sensible t'intéresse au sort de ton semblable; que ton cœur s'attendrisse sur les infortunes des autres; que ta main généreuse s'ouvre pour secourir le malheureux que son destin accable; songe qu'il peut un jour t'accabler ainsi que lui; reconnois donc que tout infortuné a droit à tes bienfaits. Essuie sur-tout les pleurs de l'innocence opprimée; que les larmes de la vertu dans la détresse soient recueillies dans ton sein; que la douce chaleur de l'amitié sincere échauffe ton cœur honnête; que l'estime d'une compagne cherie te fasse oublier les peines de la vie; sois fidelle à sa tendresse, qu'elle soit fidelle a la tienne; que sous les yeux de parens unis & vertueux tes enfans apprennent la vertu; qu'après avoir occupé ton age mûr, ils rendent à ta vieillesse les soins que tu auras donnés à leur enfance imbecille.*

Sois juste, parce que l'équité est le soutien du genre humain. Sois bon, parceque la bonté enchaîne tous les cœurs. Sois indulgent, parceque foible toi-même tu vis avec des êtres aussi foibles que toi. Sois doux,

parceque la bonté attire l'affection. Sois reconnoissant, parce que la reconnoissance alimente & nourrit la bonté. Sois modeste, parce que l'orgueil révolte des êtres épris d'eux mêmes. Pardonne les injures, parce que la vengeance éternise les haines. Fais du bien à celui qui t'outrage, afin de te montrer plus grand que lui, & de t'en faire un ami. Sois retenu, tempéré, chaste, parceque la volupté, l'intempérance, & les autres excés détruiront ton être & te rendront méprisable. Chap. XIV. 17.

Sois citoyen, parce que ta patrie est nécessaire à tes plaisirs, à ton bien-être. Sois fidelle & soumis à l'autorité légitime, parce qu'elle est nécessaire au maintien de la société qui t'est nécessaire à toi même. Obéis aux loix, parce qu'elles sont l'expression de la volonté publique à laquelle ta volonté particuliere doit être subordonnée. Défends ton pays, parce que c'est lui qui te rend heureux, & qui renferme tes biens, ainsi que tous les êtres les plus chers à ton cœur. Ne souffre point que cette mere commune de toi & de tes concitoyens tombe dans les fers de la tyrannie, parce que pour lors elle ne seroit plus qu'une prison pour toi. Si ton injuste patrie te refuse le bonheur; si soumise au pouvoir injuste, elle souffre qu'on t'opprime, éloigne toi d'elle en silence; ne la trouble jamais.

En un mot sois homme; sois un être sensible & raisonnable; sois époux fidelle, pere tendre, maître équitable; citoyen zélé; travaille à servir ton pays par tes forces, tes talens, ton industrie, tes vertus. Fais part à tes associés des dons que la nature t'a faits; répands le bien être, le contentement, & la joie sur tous

Chap. XIV. 17. 18.

ceux qui t'approchent: que la sphere de tes actions rendue vivante par tes bienfaits, réagisse sur toi-même; sois sûr que l'homme qui fait des heureux, ne peut être lui même malheureux. En te conduisant ainsi, quelque soient l'injustice, & l'aveuglement des êtres avec qui ton sort te fait vivre, tu ne seras jamais totalement privé des récompenses qui te sont dues; nulle force sur la terre ne pourra du moins te ravir le contentement intérieur, cette source la plus pure de toute félicité; tu rentreras à chaque instant avec plaisir en toi même; tu ne trouveras au fond de ton cœur ni honte, ni terreurs, ni remords; tu t'aimeras; tu seras grand à tes yeux; tu seras chéri, tu sera estimé de toutes les ames honnêtes, dont le suffrage vaut bien mieux que celui de la multitude égarée. Cependant si tu portes tes regards au déhors, des visages contents t'exprimeront la tendresse, l'intérêt, le sentiment. (Part. II. pag. 402. 403. 404. 405.)

18. Mais selon le même interprete de la nature, (Part. I. pag. 202. 203.) elle crie à *l'ambitieux;* on veut que tu *résiste* à ta *passion: ne* t'a-*t-on pas sans cesse répété que le rang, les honneurs, le pouvoir sont des avantages desirables?* N'as-tu *pas vu* tes *concitoyens les envier, les grands de* ton *pays tout sacrifier pour les obtenir? Dans la société où* tu *vis n'*es-tu *pas forcé de sentir que si* tu es *privé de ces avantages,* tu *dois* t'*attendre à languir dans le mépris & à ramper sous l'oppression?* A l'avare, on te défend *d'aimer l'argent & de chercher les moyens*

d'en d'acquérir: eh! tout ne te dit-il pas dans ce Chap. XIV. 18.
monde que l'argent est le plus grand des biens, qu'il suffit pour rendre heureux? Dans le pays que tu habites, *ne vois*-tu *pas tous* tes *concitoyens avides de richesses, & peu scrupuleux sur les moyens de se les procurer? Dès qu'ils se sont enrichis par les voies que* la morale blâme, *ne sont-ils pas chéris, considérés, respectés? De quel droit* t'est-il donc défendu *d'amasser des trésors* par quelque moyen que ce soit? Veut-on *donc que tu renonce au bonheur?* Au *voluptueu*, on prétend que tu *résiste à tes penchans: mais* es-tu *le maître* de ton *tempérament, qui sans cesse te sollicite aux plaisirs?* On appelle tes *plaisirs honteux; mais dans la nation où* tu *vis*, tu *vois les hommes les plus déréglés jouir souvent des rangs les plus distingués;* tu *ne vois rougir de l'adultere que*, tout au plus, *l'époux qu'on outrage;* tu *vois les hommes faire trophée de leurs débauches & de leur libertinage.* A l'homme colere, on te conseille *de mettre un frein à* tes *emportemens, & de résister au desir de* te *vanger: mais* tu *ne peux vaincre* ta *nature; & d'ailleurs dans la société* tu *serois infailliblement déshonoré si* tu *ne lavois dans le sang de* ton *semblable les injures que* tu *en reçois. Travaillez donc* tous *à votre félicité: jouissez sans crainte; vous en trouverez les moyens écrits dans votre cœur;* vous n'avez qu'à consulter vos passions. Pour être heureux fermez votre cœur à l'amitié, à l'humanité même, s'il le faut. Soyez injustes, lors-

Chap. XIV. 18. 19. que l'injustice est nécessaire pour vous mener aux honneurs, aux richesses, aux plaisirs. Renoncez à la qualité de citoyens, lorsqu'elle est un obstacle au succès de vos vœux. Opprimez cette mere commune de vous & de vos concitoyens, lorsque vous pouvez vous en rendre les maîtres. Ne vous mettez pas en peine du jugement des autres hommes, lorsqu'ils ne peuvent pas vous nuire; & soyez persuadés que les terreurs & les remords se taisent toujours devant les avantages du crime heureux.

19. Dans les principes des fatalistes *ce n'est point comme créatures d'un Dieu que nous sommes tenus de remplir les devoirs de la morale; c'est comme hommes, comme des êtres sensibles vivants en société & cherchants à se conserver dans une existence heureuse, que la morale nous oblige.* (Part. II. pag. 347. 348.). Dans les principes des hommes religieux c'est comme hommes, comme êtres sensibles & vivans en société, & de plus comme créatures d'un Dieu, que nous sommes tenus de remplir les devoirs de la morale. *Soit qu'il existe un Dieu, soit qu'il n'en existe point, nos devoirs seront les mêmes,* par rapport à nous & aux autres hommes; *& notre nature consultée nous prouvera que le vice est un mal & que la vertu est un bien réel.* (p. 348.). Mais les motifs de suivre les préceptes de cette morale, d'éviter le vice, & de pratiquer la vertu, ne seront pas les mêmes; nous avons celui de remplir nos devoirs par rapport à Dieu, outre nôtre

avantage : & le seul motif qui dirige la conduite de l'Athée, est son intérêt présent. En effet le résultat de la longue leçon que l'Auteur met dans la bouche de la nature, même lorsqu'elle dit, *j'approuve tes plaisirs, lorsque sans te nuire à toi même, ils ne sont pas funestes à tes freres que j'ai rendus nécessaires à ton propre bonheur;* (Part. II. pag. 402.), est que chaque homme se fasse le centre de tout, qu'il rapporte tout à soi même, qu'il se souvienne qu'il n'a d'autre regle de conduite, d'autre motif de ses actions que son avantage particulier. Chap. XIV. 19-21.

20. Il suffit *de méditer l'essence d'un être sensible, intelligent, raisonnable* (Part. II. p. 234.) pour trouver des regles sûres qui dirigent nos actions, non *pour trouver des motifs de modérer ses passions, de résister à des penchants vicieux, de fuir les habitudes criminelles, de se rendre utile & cher à des êtres dont on a un besoin continuel.* Ce sont ces motifs que la religion fournit; quoiqu'elle avoue que la morale *est fondée sur l'essence de l'homme vivant en société* (Part. II. pag. 247.); que *l'homme a des besoins, que la société n'est faite que pour lui faciliter les moyens de les satisfaire, que le gouvernement doit avoir pour objet le bonheur & le maintien de cette société.*

21. Cependant je suis bien éloigné de soutenir qu'un Athée ne peut avoir aucune vertu; j'avoue que *s'il s'est trouvé des Athées qui ayent nié la distinction du bien & du mal, ou qui ayent*

Chap. XIV. 21. 22. *osé sapper le fondement de toute morale, nous devons en conclure que sur ce point ils ont très mal raisonné, qu'ils n'ont point connu la nature de l'homme, ni la vraie source de ses devoirs* (Part. II. pag. 348.) Je sais que l'Athée ne nie pas & *ne peut nier son existence propre, ni celle des êtres semblables à lui dont il se voit entouré; il ne peut douter des rapports qui subsistent entr'eux & lui; il ne peut point douter de la nécessité des devoirs qui découlent de ces rapports; il ne peut donc point douter des principes de la morale*, en tant qu'elle *n'est que la science des rapports subsistans entre les êtres vivans en société.* (Part. II. pag. 342.) Il faut qu'il reconnoisse qu'il y a *de la différence entre les actions des hommes, & que la distinction du bien & du mal* (pour ce qui regarde le genre humain) *ne dépend nullement ni des conventions des hommes, ni des idées que l'on peut avoir sur la divinité, ni des récompenses ou des châtimens qu'elle prépare dans une autre vie* (Part. II. pag. 349.)

22. Ne nions pas qu'*un Athée qui raisonneroit avec justesse, devroit se sentir bien plus intéressé qu'un autre à pratiquer les vertus auxquelles son bien-être se trouve attaché dans ce monde: si ses vues ne s'étendent pas au-delà des bornes de son existence présente, il doit au moins desirer de voir couler ses jours dans le bonheur & dans la paix. Tout homme qui dans le calme des passions se repliera sur lui-même, sentira que son intérêt l'invite à se conserver, que sa félicité de-*

mande qu'il prenne les moyens nécessaires pour jouir paisiblement d'une vie exempte d'allarmes & de remors. (Part. II. pag. 349. 350.) Chap. XIV. 22-24.

23. Mais l'Auteur ne fait pas attention que l'Athée qui sait imposer silence aux remords, & on n'y parvient que trop aisément, qui voit que la vertu le mene au malheur, ce qui n'arrive que trop souvent, n'a aucun motif pour être vertueux. Si donc Marius ne peut être heureux qu'en faisant perir ses ennemis; Vespasien qu'en amassant des trésors; Tibere qu'en opprimant l'innocence & en se livrant aux débauches les plus honteuses, qu'ils renoncent à l'humanité, à la générosité, à la tempérance. *Si l'homme d'après sa nature est forcé de desirer son bien être, il est forcé d'en aimer les moyens: il seroit inutile, & peut être injuste de demander à un homme d'être vertueux s'il ne peut l'être sans se rendre malheureux. Dès que le vice le rend heureux, il doit aimer le vice.* (Part. I. pag. 152.)

24. L'Auteur ne niera point ni que la vertu mene quelquefois au malheur, ni qu'on puisse imposer silence aux remords: lui qui dit (Part. I. pag. 151.) *Pour que l'homme fût vertueux, il faudroit qu'il trouvât des avantages à pratiquer la vertu. Il faudroit pour cela que l'éducation lui donnât des idées raisonnables, que l'opinion publique & l'exemple lui montrassent la vertu comme l'objet le plus digne d'estime; que le gouvernement la recompensât fidélement, que la gloire l'accompagnât toujours, que le crime ou le vice fussent constamment méprisés & punis:* & pag. 238.

Chap. XIV. 2. 25. *Dans une société dépravée les remors ou n'existent point, ou bientôt ils disparoissent; car dans toutes leurs actions c'est toujours les jugemens de leurs semblables que les hommes sont forcés d'envisager. Nous n'avons jamais ni honte ni remors des actions que nous voyons approuvées ou pratiquées par tout le monde. Sous un gouvernement corrompu, des ames vénales, avides, & mercenaires ne rougissent point de la bassesse, du vol, & de la rapine autorisés par l'exemple; dans une nation licencieuse personne ne rougit d'un adultere; dans un pays superstitieux on ne rougit pas d'assassiner pour des opinions. L'on voit donc que nos remors, ainsi que les idées vraies ou fausses que nous avons de la décence, de la vertu, de la justice, &c., sont des suites nécessaires de notre tempérament modifié par la société où nous vivons: les assassins & les voleurs, quand ils vivent entre eux n'ont ni honte ni remors.*

25. Je pourrois aussi dire avec raison que *rien de plus commun parmi les hommes qu'une discordance très marquée entre l'esprit & le cœur, c'est à dire, entre le tempérament, les passions, les habitudes, les fantaisies, l'imagination, & l'esprit ou le jugement aidé de la réflexion.* Rien de plus rare que de trouver ces choses d'accord; & ce n'est que lorsqu'elles sont d'accord *que l'on voit la spéculation influer sur la pratique* (Part. II. pag. 343.); & que pour rendre cet accord moins rare & plus facile, il faudroit, s'il étoit possible, multiplier le nombre & augmenter la force des motifs qui portent les hommes à prati-

quer la vertu. On a donc grand tort de rejetter ceux que fournit l'existence de Dieu. On a dit que la religion est la lisiere des ames foibles, & le frein des ames fortes; pourquoi ôter aux unes cette lisiere, & aux autres ce frein? Chap. XIV. 25. 26.

26. Pourquoi? Dira sans doute l'Auteur; parceque *l'utilité d'une opinion ne la rend pas plus certaine pour cela ... Le bien qui peut résulter pour nous d'une supposition ne la rend ni plus certaine, ni même plus probable. En effet où en serions-nous si de ce qu'une chose nous est utile, nous allions en conclure qu'elle existe réellement!* (Part. II. pag. 301.) *Notre intérêt ne décide point de la réalité des choses* (Part. II. pag. 229.) Mais la religion n'est pas une supposition. D'ailleurs que veut dire l'Auteur, quand il dit (Part. I. pag. 221, 225.); *c'est sur son utilité que la vérité fonde sa valeur & ses droits; elle peut-être quelquefois désagreable à quelques individus & contraire à leurs intérêts, mais elle sera toujours utile à toute l'espece humaine, dont les intérêts ne sont jamais les mêmes que ceux des hommes qui, dupes de leurs propres passions, se croient intéressés à plonger les autres dans l'erreur. L'utilité est donc la pierre de touche des systêmes, des opinions, & des actions des hommes; elle est la mesure de l'estime & de l'amour que nous devons à la vérité même;* & (Part. II. pag. 233.) *l'utilité doit être la seule regle & l'unique mesure des jugemens que l'on porte sur les opinions, les institutions, les systêmes, & les actions des êtres intelligens; c'est d'après le bonheur que ces choses nous procurent, que nous devons y attacher notre estime*

Chap. X. *dès qu'elles nous sont inutiles, nous devons les négliger: dès qu'elles nous sont pernicieuses, nous devons les rejetter; & la raison nous prescrit de les étouffer à proportion de la grandeur des maux qu'elles nous causent.* Veut-il dire que tout système, toute opinion qui est utile, est vraie? Il contredit la proposition que nous examinons. Veut-il dire que la raison nous prescrit de rejetter la vérité la mieux démontrée dès qu'elle nous est pernicieuse? Il se contredit dans la supposition; car il suppose que la vérité peut quelquefois être pernicieuse, & il soutient qu'il ne peut jamais *résulter du mal pour l'homme d'une connoissance exacte des rapports ou des choses que pour son bonheur il est intéressé de connoître* (Part. I. pag. 224.); en un mot de la vérité. Puisque, selon lui, la vérité ne peut jamais être réellement nuisible, & que *toute erreur est nuisible* (Part. I. p. 6.); il en résulte que tout ce qui nuit est erreur, & que tout ce qui est utile est vérité; & *dès qu'une chose nous est utile nous* devons *en conclure qu'elle existe réellement*, par les principes de l'Auteur.

Je n'en dirai pas d'avantage sur la question si la vérité est toujours utile, parce que c'est un des sujets que Mr. De Catt a traités.

Sans abandonner les remarques précédentes, qui me semblent d'une justesse frappante, j'insiste sur les mauvaises conséquences du fatalisme qui est une suite de l'irreligion. Le fataliste ne peut avoir qu'une fausse idée de la morale; & par la force de ses principes, il est contraint d'anéantir les

les loix, les peines & les récompenses, & même la honte & les remords. Chap. XIV. 26-28.

27. Le fataliste se fait une fausse idée de la morale, parce qu'il se trompe au moins sur un de ses principes. *Imputer une action à quelqu'un, ce n'est pas seulement la lui attribuer, ce n'est pas seulement l'en connoître pour l'auteur; ainsi quand même on supposeroit que cette action fût l'effet d'un agent nécessité, l'imputation peut avoir lieu* (Part. I. pag. 227.); mais de plus c'est juger que l'auteur de l'action mérite louange ou blâme, récompense ou punition; c'est à dire, qu'il est juste, conforme à la nature des choses & surtout à celle de l'homme, que l'agent soit loué ou blâmé, récompensé ou puni.

28. N'examinons pas si *le mérite ou le démérite que nous attribuons à une action sont des idées purement fondées sur les effets favorables ou pernicieux qui en résultent pour ceux qui les éprouvent; admettons que quand on supposeroit que l'agent étoit nécessité, il n'en est pas moins certain que son action sera bonne ou mauvaise, estimable ou méprisable pour tous ceux qui en sentiront les influences, enfin propre à exciter leur amour ou leur colere;* (si l'agent est nécessité, nous ne lui devons ni amour ni colere.) *La sensation pénible que produit en moi la pierre qui tombe sur mon bras n'en est pas moins une sensation qui me déplait, quoiqu'elle parte d'une cause privée de volonté & qui agit par la nécessité de sa nature.* La sensation agréable que produit en moi la rose qui s'épanouit à la pointe

Chap. XIV. 28, 29. d'un beau jour de printemps, n'en est pas moins une sensation qui me plait, *quoiqu'elle parte d'une cause privée de volonté & qui agit par la nécessité de sa nature.* Mais je passerois pour insensé si je prétendois punir la pierre & récompenser la rose. Ce n'est pas parce que ces objets ne peuvent point sentir mes actions; c'est parce que n'ayant point de volonté, ils ne méritent rien: je serois également ridicule si je punissois une bête; je puis bien me défendre contre ses attaques; je puis, si l'on veut, me servir des coups pour la façonner: mais je ne puis pas la punir. Il est vrai qu'*en regardant les hommes comme agissants nécessairement, nous ne pouvons nous dispenser de distinguer en eux une façon d'être & d'agir qui nous convient, ou que nous sommes forcés d'approuver, d'une façon d'être & d'agir qui nous afflige & nous irrite:* on ajoute *que notre nature nous force de blâmer & d'empêcher:* de quel droit blâmer & comment empêcher une action nécessaire?

29. L'Auteur continue, *d'où l'on voit que le systéme du fatalisme ne change rien à l'état des choses, & n'est point propre à confondre les idées de vice & de vertu* (p. 228.). Si l'on appelle vertu toutes les actions *utiles, ou qui contribuent au bonheur réel & durable de notre espece* (Part. I. pag. 239.); & par conséquent si l'on nomme vice toute action nuisible au genre humain, le fatalisme ne change rien à ces idées; mais il rend inutiles toutes les loix, & injustes celles qui décer-

nent des peines contre les coupables, parce qu'on ne peut rien prescrire à un agent nécessité ni punir celui qui fait ce qu'il ne pouvoit pas s'empêcher de faire. Chap. XIV. 29. 30.

30. Pour sentir toute la force de ce raisonnement, distinguons les peines naturelles des peines arbitraires. Toute action á des suites. Dans toute mauvaise action, de maniere ou d'autre, l'on violente la nature des choses; par conséquent toute mauvaise action a naturellement des suites fâcheuses pour son auteur. Il manque nécessairement son but, puisqu'il agit contre la nature des choses; il n'obtient pas de son action les suites qu'il en attendoit; il en attendoit du bien, & il en recueille du mal. J'appelle *peines naturelles*, ou simplement *peines*, les suites fâcheuses d'une mauvaise action.

Le Législateur observant que les peines naturelles ne suffisent pas pour réprimer le vice, déclare que celui qui commettra une certaine mauvaise action, sera sujet à une certaine suite fâcheuse différente de la naturelle. C'est ce que j'appelle peines *arbitraires*, ou *punitions*. Je les nomme arbitraires parce qu'elles dépendent de la volonté du Législateur, qui pourtant, en ordonnant des punitions est obligé de suivre des regles.

Le but de toute punition est 1° de réparer le mal occasionné par une mauvaise action. 2° De corriger le coupable. 3° D'épouvanter les autres & de les empêcher de se rendre coupables, 4° De mettre la société à l'abri de tout trouble,

Chap. XIV. 30-32. Toute punition juste tend à un ou à plusieurs de ces buts. Car faire souffrir un coupable uniquement pour qu'il souffre, ce n'est pas punir, c'est se vanger.

Il est impossible de corriger une machine que l'on ne peut point refaire; il est également impossible de l'empêcher par l'exemple & par la crainte de produire son effet. Je ne vois pas non plus comment elle peut réparer le mal qu'elle a fait; mais accordons qu'elle le peut. Il en résulte que toute punition destinée à corriger le coupable ou à servir d'exemple aux autres, est injuste & ridicule, & que les seules punitions justes sont celles qui servent à réparer le mal, & à délivrer la société d'un membre qui la trouble.

31. En vain pour éluder ce raisonnement l'Auteur avance que *les loix ne sont faites que pour maintenir la société & pour empêcher les hommes associés de se nuire; elles peuvent donc punir ceux qui la troublent ou qui commettent des actions nuisibles à leurs semblables; soit que ces associés soient des agents nécessités soit qu'ils agissent librement, il leur suffit de savoir que ces agents peuvent être modifiés.* On peut modifier les agens les plus nécessaires. L'eau est pesante, elle monte dans tous les jets d'eau. Que diroit-on d'un Législateur qui défendroit sous des grièves peines aux corps pesans de tomber?

32. *Les loix pénales sont des motifs que l'expérience nous montre comme capables de contenir ou d'anéantir les impulsions que les passions*

donnent aux volontés des hommes. Cette réflexion est bonne dans la bouche de ceux qui pensent que l'homme n'est ni privé de toute liberté ni doué de la liberté d'indifférence, qu'il se conduit toujours par quelque motif, & qu'il est toujours déterminé par le motif le plus fort: mais cette réflexion est insubsistante pour ceux qui décident que *quand notre tempérament nous rendra susceptibles de passions fortes, nous serons emportés dans nos desirs, quelque soient nos spéculations* (pag. 237.), que nous sommes *des machines plus ou moins actives, mobiles, énergiques* (Part. I. pag. 149.); que nous sommes *sages ou insensés, raisonnables ou déraisonnables, sans que notre volonté y entre pour rien* (Part. I. pag. 188.), parce qu'elle *est mue par des causes indépendantes de nous, inhérentes à notre organisation ou qui tiennent à la nature des êtres qui nous remuent* (Part. I. pag. 198.); que nous ne sommes pas *les maîtres de faire réflexion aux conséquences lorsque notre ame est entraînée par une passion très vive qui dépend de notre organisation naturelle & des causes qui la modifient* (Part. I. pag. 202.); en un mot parce que nous sommes *des foibles jouets entre les mains de la nécessité* (Part. I. pag. 300.). Chap. XIV. 32. 33.

33. Il est inutile d'observer que *de quelque cause nécessaire que ces passions leur viennent, le Législateur se propose d'en arrêter l'effet; & quand il s'y prend d'une façon convenable, il est sûr du succès. En décernant des gibets, des supplices, des châtimens quelcon-*

Chap. XIV. 33. 34.

ques aux crimes, il ne fait autre chose que ce que fait celui qui, en bâtissant une maison, y place des gouttieres pour empêcher les eaux de la pluie de dégrader les fondemens de sa demeure.

Quelque soit la cause qui fait agir les hommes, on est en droit d'arrêter les effets de leurs actions, de même que celui dont un fleuve pourroit entraîner le champ, est en droit de contenir ses eaux par une digue ou même s'il le peut, de détourner son cours. Remarquons en passant qu'il n'y a donc aucun Législateur qui s'y prenne d'une façon convenable; car l'expérience nous apprend que souvent ils manquent leur but. Ce sont des architectes mal avisés qui opposent aux eaux des tamis au lieu de bonnes gouttieres & de fortes digues. *C'est en vertu de ce droit que la société peut effrayer & punir, en vue de sa conservation ceux qui seroient tentés de lui nuire, ou qui commettent des actions qu'elle reconnoit vraiment nuisibles à son repos, à sa sureté, à son bonheur* (pag. 229.). Comment effrayer une machine? Je suis en droit de détourner une riviere qui peut inonder mon champ; donc un Législateur a droit de punir un coupable, qui ne pouvoit pas s'empêcher de l'être & quoique ce châtiment ne remédie pas au mal déjà fait: donc Xerxes eut raison de faire donner les étrivieres à la mer qui avoit dispersé sa flotte. Je ne sens pas cette conséquence.

34. *On nous dira sans doute que la société ne punit pas pour l'ordinaire les fautes auxquelles la volonté*

n'a point de part; c'est cette volonté seule que l'on punit; c'est elle qui décide du crime & de son atrocité, & si cette volonté n'est point libre on ne doit point la punir; & on aura raison de le dire. On ne punit point un homme parce qu'il prend la fievre, parce qu'à force de vivre il devient vieux, parce qu'il respire &c. *Je répons que la société est un assemblage d'être sensibles, susceptibles de raison, qui desirent le bien être & qui craignent le mal. Ces dispositions font que leurs volontés peuvent être modifiées ou déterminées à tenir la conduite qui les mene à leurs fins. L'éducation, la loi, l'opinion publique, l'exemple, l'habitude, la crainte sont des causes qui doivent modifier les hommes, influer sur leurs volontés, les faire concourir au bien général, régler leurs passions, & contenir celles qui peuvent nuire au but de l'association. Ces causes sont de nature à faire impression sur tous les hommes, que leur organisation & leur essence mettent à portée de contracter les façons de penser & d'agir qu'on leur veut inspirer.* Dès qu'un être est susceptible de raison, d'éducation, de crainte, dès qu'il peut se conformer à la loi, respecter l'opinion publique, suivre les exemples, régler & contenir ses passions, il n'est plus une machine. Conduisez avec le doigt l'éguille d'une mauvaise montre aussi longtems que vous voudrez, elle ne contractera pas l'habitude de bien aller; ne la mettez qu'avec des montres excellentes, elle n'en deviendra pas meilleure. La raison, la loi, l'éducation, l'exemple n'influent point sur les opérations vraiment machinales des hommes. Chap. XIV. 34.

Chap. XIV. 3°. *Se trouve-t-il des hommes assez mal constitués pour résister ou pour être insensibles aux motifs qui agissent sur tous les autres? Ils ne sont point propres à vivre en société, ils contrarieroient le but de l'association, ils en seroient les ennemis, ils mettroient obstacle à sa tendance, & leurs volontés rebelles & insociables, n'ayant pu être modifiées convenablement aux intérêts de leurs concitoyens, ceux-ci se réunissent contre leurs ennemis, & la loi, qui est l'expression de la volonté générale* (pag. 232.) en délivre la société, comme celui qui a une mauvaise montre qu'il ne peut pas raccomoder, la met au rebut: elle leur ôte *le pouvoir de lui nuire* (pag. 232.), comme celui qui a un chien qui mord, le tient à la chaîne. Ce *sont des insensés, des frénétiques, des êtres mal organisés, contre lesquels les autres sont en droit de se garantir & de se mettre en sûreté. La folie est, sans doute, un état involontaire & nécessaire, cependant personne ne trouve qu'il soit injuste de priver de la liberté les foux, quoique leurs actions ne puissent être imputées qu'au dérangement de leur cerveau. Les méchans sont des hommes dont le cerveau est, soit continuellement soit passagérement, troublé,* (p. 231. 232.); il faut donc *les mettre dans l'impuissance de nuire, si l'on n'a point l'espoir de jamais les ramener à une conduite plus conforme au but de la société,* (pag. 232.) & en attendant les tenir soigneusement enfermés. Mais de quel droit est-ce que la société *inflige des peines à ces êtres, sur qui les motifs qu'on leur avoit présentés n'ont point*

les effets que l'on pouvoit en attendre? Est-ce à force de coups qu'on raccomode une montre? Je ne m'étendrai pas davantage sur ce sujet; j'espere qu'on m'avouera que les souffrances du coupable ne réparent pas le mal qu'il a fait; qu'il est ridicule de punir une machine pour la corriger, quoiqu'il soit sensé de punir un homme qui se conduit par des motifs, & que par conséquent le fatalisme du systême de la nature seroit très dangereux, si l'Auteur ne le détruisoit point lui même. Chap. XIV. 35-37.

36. *La moindre réflexion* (dit-il Part. I. pag. 237. 238.) *nous prouve qu'il n'y a point de méchant qui ne soit honteux de sa conduite, qui soit vraiment content de lui-même, qui n'envie le sort d'un homme de bien, qui ne soit forcé de reconnoître qu'il a payé bien chèrement les avantages dont il ne peut jamais jouir sans faire des retours très fâcheux sur lui-même. Il éprouve de la honte, il se méprise, il se hait, sa conscience est toujours allarmée.* Le méchant sait donc qu'il n'est pas une machine.

37. Je conclus qu'un fataliste se contredit, lorsque d'un côté il pose en fait que *chacun agit & juge nécessairement d'après sa propre façon d'être, & d'après les idées vraies ou fausses qu'il s'est fait du bonheur.* (Part. I. pag. 239.); & que de l'autre il affirme qu'*il faut punir* les hommes *en raison du mal qu'ils ont fait* (Part. I. p. 239.) Car nous ne pouvons pas changer nos façons d'être & nos idées parce que *toutes les actions des hommes sont nécessaires* (ibidem); parce que

Chap. XIV. 37. 38. *nous sommes sans cesse modifiés par des causes soit visibles soit cachées qui réglent nécessairement notre façon d'être, de penser, & d'agir* (Part. I. pag. 188.); ce qui détruit toute différence pratique entre le vice & la vertu, pour ce qui regarde l'homme qui agit. *La loi de notre nature voulant qu'un être sensible travaillât constamment à se conserver; n'a pu laisser aux hommes le pouvoir de choisir ou la liberté de préferer la douleur au plaisir, le vice à l'utilité, le crime à la vertu* (Part. I. pag. 239.) dans les autres. Mais un homme qui trouve *nécessairement d'après sa façon d'être*, son plaisir & son utilité dans le crime doit nécessairement le préférer à la vertu. Aussi l'Auteur avoue que *le dogme de la fatalité, si on l'appliquoit à la conduite* des hommes, meneroit à *cette indulgence*, à *cette tolérance universelle*, même pour les crimes les plus atroces, qui est *une suite de l'opinion que tout est nécessaire. En conséquence de ce principe le fataliste s'il avoit l'ame sensible, plaindroit ses semblables, gémiroit sur leurs égaremens;* mais *il* ne *chercheroit* point *à les détromper*, parce qu'on ne peut pas détromper un homme qui est nécessairement dans l'erreur. Il souffriroit donc les égaremens de ses semblables *sans jamais s'irriter contre eux. De quel droit en effet haïr ou mépriser* & punir *les hommes?* (Part. I. p. 243.)

38. Et si les hommes n'ont pas ce droit, c'est donc sans raison que *dès que nous sommes assurés que nos actions nous rendront haïssables ou*

méprisables aux autres, nous sommes inquiets & mécontens de nous mêmes, nous nous reprochons notre conduite, nous en rougissons au fond du cœur (Part. I. pag. 237.); que le méchant *éprouve de la honte, qu'il se méprise, qu'il se hait, que sa conscience est toujours allarmée* (Part. I. pag. 238.); c'est, dis-je, sans raison, *car dans toutes leurs actions c'est toujours les jugemens de leurs semblables que les hommes sont forcés d'envisager* (Part. I. pag. 238.); & ces jugemens portent nos semblables, non pas à haïr ou mépriser le coupable, mais à le plaindre, à gémir sur ses égaremens. Chap. XIV. 38. 40.

Ce n'est donc pas une imputation odieuse, c'est une vérité prouvée que l'irréligion faisant des hommes autant de machines, anéantit les loix, les peines & les récompenses, la honte même & les remords.

39. Cependant la société ne peut pas se maintenir sans loix, sans punitions & sans récompenses: La honte & les remords lui sont aussi nécessaires, parce que les mœurs sont le plus ferme appui de la société, & les mœurs se corrompent bien-tôt si la honte & les remords ne les préservent.

40. Ces fondemens de la société sont très solides, mais ils ne sont pas suffisans dans toutes les circonstances, parce qu'ils ne pénétrent pas assez dans l'intérieur de l'homme. La puissance, le crédit, la ruse éludent la force des loix, évitent les punitions, & obtiennent des récompenses

Cicer. non méritées. On s'abandonne aux mauvaises actions malgré la honte & les remords. Tibere étoit bourrelé de remords & réduit à cacher sa 45. 48. honte dans l'isle de Caprée, & n'en étoit pas meilleur. Mais à tous ces motifs d'être vertueux ajoutez l'idée d'un Dieu qui voit les pensées les plus secretes, qui ne se laisse pas tromper par la ruse, ni séduire par le crédit, qui est un juge juste, infaillible & incorruptible, & vous verrez les crimes disparoître de la surface de la terre, où il ne restera plus que les foiblesses inséparables de l'humanité.

41. On objectera sans doute avec l'Auteur (Part. II. pag. 255.). *Ne voyons-nous pas à chaque instant des hommes persuadés que leur Dieu les voit, les écoute, les environne, & n'être point arrêtés pour cela lorsqu'ils ont le desir de contenter leurs passions & de commettre les actions les plus deshonnêtes?* (pag. 257.) *Presque tous les hommes croient un Dieu vengeur & rémunerateur; cependant en tout pays nous trouvons que le nombre des méchants excéde de beaucoup celui des gens de bien.* Je répondrai que la cause de ce phénomene aussi triste qu'ordinaire est qu'on ne songe pas assez à la présence de Dieu. Est-il étonnant que le motif le plus puissant soit sans force pour celui qui n'y songe pas? Il faudroit rendre l'idée de la présence divine habituelle aux hommes.

42. Tout le genre humain s'en trouveroit bien, & les souverains sur tout. Que peut de-

mander un souverain? D'être heureux & puissant. Chap. XIV. 42. 43.
Pour être heureux il lui faut ce qu'il faut aux autres hommes, & par conséquent le soin continuel de contribuer au bonheur de ses sujets & des autres nations. Pour être puissant il faut qu'il soit aimé & obéi de ses sujets, respecté & craint des autres souverains. Des sujets convaincus que Dieu est le protecteur des sociétés & de leurs chefs; qu'en obéissant au souverain on obéit à Dieu; que Dieu tient en sa main la vie & la mort; sont obéissans, zélés, courageux. Les anciens Gaulois étoient persuadés d'une vie à venir; delà vient qu'ils couroient à la mort à travers les armes. La même raison inspiroit le mépris de la mort aux Thraces, aux Getes, aux Germains, aux Bretons, comme Mr. Merian l'a remarqué dans un de ses Mémoires. Tout souverain qui a des sujets obéissans, zélés, courageux, est respecté & craint des autres souverains.

43. Les souverains ont tout à craindre de l'irréligion, au moins dès qu'ils ont quelque mécontent dans leurs états, & quel est le souverain qui n'en ait point? Titus même avoit des ennemis parmi ses sujets. Si ce mécontent se croit une machine, & pense que la mort est la fin de toutes choses, qui l'empêcheroit d'attenter à la vie de son souverain? Il se trouve malheureux, & il est assuré de terminer ses malheurs par la mort du souverain qui les cause, ou par la sienne. Qu'on ne dise pas qu'il sera tenu dans le devoir par les tourmens affreux qu'il l'attendent. Un

Chap. XIV. 43. 44. homme qui fait mourir n'a aucun tourment à craindre. Il est impossible d'empêcher un homme de s'étouffer.

44. On dira que le fanatisme enfante des régicides plus que l'irréligion. Je répons, parce que le fanatisme est plus commun que l'irréligion. Ce n'est pas en faveur du fanatisme que je plaide. Il est aussi dangereux que l'athéisme; & j'adopte les excellentes réflexions que l'Auteur expose contre la superstition dans sa partie seconde, p. 248. & suivantes.

Il convient aux souverains d'extirper l'un & l'autre; & comme l'on tombe d'accord *que c'est surtout l'éducation qui peut fournir les vrais moyens de remédier à nos égaremens* (Part. I. pag. 290.); c'est surtout à l'éducation qu'il appartient à un souverain de veiller. Que les enfans ne voyent que la crainte de Dieu & le respect pour les mœurs; qu'ils n'entendent que la voix des Philosophes sages & des Théologiens modérés. *C'est ainsi que l'éducation formera des citoyens à l'état* (Part. I. pag. 291.); & non pas en traitant de fables l'existence de Dieu & la vie à venir. Quand ce seroient des fables, elles sont au moins aussi puissantes, & d'une influence plus générale que *le desir de l'immortalité ou de vivre dans la mémoire des hommes* (Part. I. pag. 296.), qui *fut toujours la passion des grandes ames*, & jamais des ames ordinaires, qui font le plus grand nombre; que l'Auteur même nomme une *heureuse chimere*. (pag. 297.)

A ce sujet il dit, *imposons donc un silence éternel à ces superstitieux mélancoliques qui ont l'audace de blâmer un sentiment dont il résulte tant d'avantages pour la société ; n'écoutons point ces philosophes indifférens qui veulent que nous étouffions ce grand ressort de nos ames ; ne nous laissons point séduire par les sarcasmes de ces voluptueux qui méprisent une immortalité vers laquelle ils n'ont point la force de s'acheminer* (pag. 298.). Je dis, imposons donc un silence éternel à ces philosophes présomptueux qui ont l'audace de blâmer une religion dont il résulte tant d'avantages pour la société ; n'écoutons point ces mauvais raisonneurs qui veulent que nous étouffions ce grand ressort de nos ames ; ne nous laissons point séduire aux sarcasmes de ces Athées qui s'efforcent de méconnoître une religion qu'ils craignent. Ils disent qu'elle est nuisible, & dans le même temps ils affirment qu'elle est un effort de politique, un préjugé reçu que les souverains *sont intéressés à maintenir* (Part. I. pag. 2-3-21) ; c'est avouer que la religion est utile aux souverains. Ils disent que la religion livre les peuples aux tirans qu'elle divinise. La religion enseigne que tous les hommes, souverains & sujets, sont égaux devant Dieu. Les souverains ne peuvent rendre leurs hommages à l'être suprême sans se rappeller cette vérité. Est-ce diviniser les souverains ? Chap. XIV. 44. 45.

45. Je ne veux pas donner à mes adversaires lieu de dire que je m'efforce de les rendre

Chap. XIV. 45. odieux & d'attirer dans mon parti les têtes couronnées. C'est pourquoi je ne transcrirai pas ce que notre Auteur dit au désavantage des souverains. (*) Je demanderai seulement à ce reformateur du monde ce que les peuples, qui *abrutis par la superstition souffrent* d'être gouvernés *avec un sceptre de fer*, devroient faire s'ils étoient éclairés par l'athéisme? Devroient-ils se révolter? Et qui se révolteroit? La nation entiere ne fait pas un corps, ne s'assemble pas, ne peut pas compter les suffrages & former une volonté générale. Chaque particulier mécontent aura-t-il droit de souffler le feu de la sédition? Non, dira l'Auteur, *le fataliste conséquent à ses idées ne sera pas* un *citoyen dangereux; il ne troublera point le repos de la société, il ne soulevera point les peuples contre la puissance souveraine.* (Part. I. pag. 244.). Pourquoi donc ce docteur du fatalisme entasse-t-il contre les souverains des réflexions que je n'ose pas répéter? Pourquoi plaint-il tant les peuples *abrutis par la superstition* qui gémissent sous le sceptre de fer qui les gouverne? Si le souverain est vicieux, le peuple en souffrira-t-il moins pour être Athée? L'Auteur s'imagine-t-il qu'un souverain enivré *de flatteries*, corrompu *par la malice de ceux qui l'obsédent*, n'a qu'à se livrer à l'Athéisme pour se délivrer *des suites nécessaires des flatteries dont on repaît son enfance, de la malice nécessaire de ceux qui l'obse-*

(*) Voyez entre autres Part. II. pag. 242. 245.

l'obsèdent & le corrompent pour profiter de ses foiblesses (Part. I. pag. 244.), pour se guérir de son injustice, de son ambition &c. L'Auteur dira-t-il que les souverains les plus religieux ont été les plus méchans; que *l'aveuglement superstitieux persuade aux souverains qu'ils peuvent expier des forfaits par des forfaits plus grands encore* (Part. II. pag. 245.)? Je dirai que le contraire est vrai; que les souverains les plus méchans ont su mieux se parer des dehors de la religion; & que la vraie religion n'offre aucun autre moyen d'expier les crimes que le repentir & l'amendement. Chap. XIV. 45-47.

46. *Ce n'est qu'en éclairant les hommes, en leur montrant l'évidence, en leur annonçant la vérité que l'on peut se promettre de les rendre & meilleurs & plus heureux. C'est en faisant connoître aux souverains & aux sujets leurs vrais rapports, leurs véritables intérêts que la politique se perfectionnera & que l'on sentira que l'art de gouverner les mortels n'est point l'art de les aveugler, de les tromper, de les tirannniser* (P. II. pag. 257. 258.). C'est ce qu'exécute la vraie religion autant que la raison qui en est la source & le fondement.

47. Quoique la religion offre aux hommes les motifs de pratiquer la vertu, qu'elle tire de leurs relations avec la Divinité; cependant elle adopte la morale fondée sur la nature, & par conséquent les motifs que l'Athée reconnoît. La chose est si vraie, que l'Auteur nous objecte *les*

Chap. XIV. 47. 48. *personnes qui doutent le moins des notions religieuses & de leur efficacité, & qui ne les emploient que rarement quand elles veulent influer sur la conduite de ceux qui leur sont subordonnés, & les mener à la raison.* (Part. II. pag. 256.) Ce n'est pas parce que *le Déicole lui même dans les occasions les plus importantes de la vie compte bien plus sur la force des motifs naturels que des motifs surnaturels fournis par la religion;* c'est parce que sa morale étant fondée sur la nature, il est tout simple qu'il commence par les motifs naturels. L'homme religieux ne *déprise* point *les motifs qu'un athée peut avoir pour faire le bien & s'abstenir du mal* (pag. 257.); mais le Déicole dit que l'Athée n'a pas assez de motifs; si le premier se *sert dans l'occasion* des motifs proposés par le second, c'est *qu'il en sent toute la force;* mais il sent aussi que cette force n'est pas suffisante dans toutes les occasions.

48. La religion dit à l'homme; sois heureux, mais souviens toi que tu ne peux l'être qu'en rendant heureux tes semblables; parce que Dieu est le pere commun des hommes, & veut le bonheur de tous. Sois juste, bon, indulgent, doux, modeste, reconnoissant; en un mot sois vertueux, non seulement parce que le bonheur est l'apanage naturel de la vertu, mais sur tout parce que Dieu, source unique de toute vraie vertu, t'a fait pour être vertueux. Ne te détourne jamais du droit chemin par les obstacles que tu y rencontres, par les maux auxquels tu t'exposes. Si le

motif tiré de ton bonheur te manque, il te reste Chap. XIV. 48. 49.
celui de te conduire en sorte que tu mérites l'approbation de la Divinité. Rien n'arrive sans sa permission; & si *la raison doit t'apprendre la résignation aux décrets du sort* (Part. I. pag. 267.), à plus forte raison elle doit t'apprendre la résignation aux décrets de la Providence. Quelle douceur ne trouve-t-on pas à songer qu'un être très puissant & très bon *veille sans cesse* à notre *sûreté, pourvoit à nos besoins, répand sans cesse ses bienfaits sur l'homme!* (Part. II. pag. 202.) D'avoir dans les maux qui affligent l'humanité, *l'idée consolante* d'un Dieu *qui tarit la source de* nos *larmes, & sert à calmer* nos *peines. C'est un Pere compâtissant & tendre qui nous éprouve en ce monde,* non pour apprendre jusqu'où va ma résignation; il n'a pas besoin de faire des expériences, ce Dieu qui pénetre mes pensées les plus secretes, mais afin que je l'apprenne moi même, afin que les autres hommes l'apprennent & soient édifiés par mon exemple.

49. Jettons-nous donc *dans les bras* de ce bon Pere *avec confiance, lorsque la nature entiere semble* nous *abandonner* (Part. II. pag. 203.). Nous ne nous livrerons jamais au désespoir, & nous ne regarderons jamais la mort volontaire, comme *le remede unique du désespoir* (Part. I. pag. 306.) que nous saurons éviter. La mort est toujours un remede pire que le mal. Car, *si nous consultons là dessus la nature, nous verrons* (Part. I. pag. 304.) que *tout homme prévoit*

Chap. XIV. 49-51. *sa dissolution avec peine* (Part. I. pag. 300.), & qu'il a beaucoup d'attachement pour la vie. *La mort fut toujours pour ceux qui s'appellent des mortels le point de vue le plus effrayant* (Part. I. pag. 264.).

50. *Si nous examinons les rapports de l'homme* (Part. I. pag. 304.) avec l'Auteur de la nature, nous verrons qu'il ne peut pas y avoir d'engagement réciproque entre deux êtres, l'un desquels peut tout pendant que l'autre ne peut rien. *La volonté de l'homme n'eut aucune part à sa naissance* (Part. I. pag. 304.) & communément elle n'en a point à sa mort. Dieu fait naître & mourir l'homme comme & quand il lui plait. De quel droit l'homme préviendra-t-il les décrets de Dieu?

51. *Si nous considérons le pacte qui unit l'homme à la société, nous verrons que tout pacte est conditionnel & réciproque, c'est à dire, suppose des avantages mutuels entre les parties contractantes* (Part. I. pag. 305.). Le citoyen qui actuellement trouve son existence pénible, a retiré de la société l'avantage d'avoir été protégé, défendu, & rendu heureux par le passé, & sur tout pendant l'enfance, temps auquel tout citoyen est incapable de rendre service à sa patrie. En récompense la société exige que ses membres se conservent pour son service, même lorsqu'elle, *ou ceux qui la répréssentent* & qui n'ont aucun droit de la priver des siens, *le traitent avec dureté, avec injustice, & lui rendent son existence pénible.*

52. D'ailleurs est-ce la faute de la société, si *l'indigence & la honte viennent menacer* un de ses membres *au milieu d'un monde dédaigneux & endurci?* Si *des amis perfides lui tournent le dos dans l'adversité?* Si *une femme infidelle outrage son cœur?* Si *des enfans ingrats & rebelles affligent sa vieillesse?* Si lui même a été assez imprudent pour mettre *son bonheur exclusif dans quelqu'objet qu'il lui soit impossible de se procurer?* Si par une suite de sa propre conduite, *le chagrin, les remords, la mélancolie, le désespoir* ont *défiguré pour lui le spectacle de l'univers* (Part. I. pag. 205.)? Pourquoi donc prive-t-il la société à laquelle il doit sa naissance, son éducation, & tant de jours heureux, des avantages mutuels qu'elle a droit d'attendre? Parce qu'un homme se croit malheureux, que même il l'est, s'ensuit-il qu'*il ne peut plus travailler au bonheur* de la société? *L'homme qui se trouvant inutile & sans ressources dans la ville où le sort l'a fait naître, iroit dans son chagrin se plonger dans la solitude* (Part. I. p. 305, 306.), feroit beaucoup mieux s'il cherchoit à se rendre utile & à se procurer des ressources, deux choses qui ne manquent jamais à ceux qui les cherchent sérieusement. Cependant il n'est pas aussi blâmable que celui *qui se tue par désespoir*. Ce dernier *s'isole* pour toujours, & le premier pour un temps; il peut revenir à la ville, sa patrie peut le trouver dans le besoin. Chap. XIV. 52. 53.

53. Pour distinguer le bien du mal, le licite de l'illicite, c'est la raison qu'il faut consul-

Chap. XIV. 53-55. ter, non la passion, l'organisation forte ou foible, la misanthropie, le dérangement de la machine (Voyez Part. I. p. 307. 308. 309.). Celui qui se tue par quelqu'une de ces raisons, ne peut être excusé que comme fou.

54. L'homme raisonnable considére que souvent le bonheur sort du sein du plus affreux malheur; qu'un membre de la société ne l'a jamais payée des bienfaits qu'il en a reçu; qu'une créature, que Dieu fait exister où & quand il lui plait & qu'il conserve aussi longtemps qu'il veut, ne doit pas se soustraire aux décrets de son Créateur, qui certainement récompensera sa patiente résignation dans ce monde ou dans l'autre: que ceux qui se sont arraché l'ame (*), dépouillés dans l'autre vie des passions qui avoient troublé leur raison; verront à découvert les puissans motifs qu'ils avoient de souffrir patiemment, & payeront leur folie des regrets les plus cuisans (**).

55. Mais cette attente d'une autre vie, cette idée de notre immortalité, n'est elle pas une illusion destituée de tout fondement raisonnable?

La raison nous dit que notre ame étant immatérielle, ne peut pas périr par la séparation des parties, comme les corps; que tenant ses facultés immédiatement de Dieu, elle ne peut les perdre que par un acte immédiat de la toute puissance, comme ce n'est que par un acte semblable que les atomes peuvent être anéantis; & qu'il

(*) *Projecere animas* Virg.
(**) *Quam vellent æthere in alto &c.* idem.

est très probable que Dieu la conservera toujours. Chap. XIV. 55-57.

56. La raison fonde cette probabilité sur le desir de l'immortalité, que Dieu nous a donné avec une perfectibilité sans bornes. Elle ne dit point, *tous les hommes desirent de vivre toujours, donc ils vivront toujours* (Part. I. pag. 261. note.). Elle dit, Dieu a donné à l'homme le desir de vivre toujours; il lui a de plus donné des facultés qui se perfectionnent sans cesse, & qui dans ce monde n'acquierent pas toute la perfection dont elles sont susceptibles; donc on a lieu de croire que l'ame survivra au corps, parce que Dieu ne fait rien d'inutile. On se tromperoit si l'on prétendoit *rétorquer l'argument en disant, tous les hommes desirent naturellement d'être riches, donc tous les hommes seront riches un jour* (Part. I, pag. 261. note.), parce que le desir des richesses n'est pas naturel, il est factice; le desir naturel est celui du bonheur, & l'argument, „tous les hommes desirent naturellement „d'être heureux, ils ne le sont pas tous dans ce „monde, donc ils le seront dans l'autre,” n'est pas une rétorsion, c'est notre argument général rendu particulier.

57. On auroit également tort de dire, *nous desirons la vie du corps, & cependant ce desir est frustré; pourquoi le desir de la vie de notre ame ne seroit-il pas frustré comme le premier?* (Part. I. pag. 261.) Celui qui desire la vie du corps, desire l'impossible. Par le laps de tems

Chap. XIV. 57-60. nos os se remplissent, différentes parties qui étoient cartilagineuses, s'ossifient, d'où resulte la cessation du mouvement des fluides & des solides, & par conséquent la mort; ce qui n'a pas lieu pour l'ame.

58. Si nous disons *que la conservation de nos ames après la mort du corps est l'effet de la puissance divine* (Part. I. pag. 263.), nous le disons dans le même sens dans lequel nous disons que la conservation des corps est un effet de la puissance divine: ou plutôt nous disons que toute destruction est l'effet de la puissance divine, parce que Dieu ayant donné l'existence aux choses, a voulu qu'elles existassent ou quelque temps ou toujours; & celles qui ne doivent exister qu'un temps, ne périssent que par la volonté de Dieu.

59. La raison ajoute que la vertu est quelquefois malheureuse en ce monde; l'Auteur l'avoue (Part. I. pag. 151. & 52.). Cependant la suite naturelle de la vertu est le bonheur; donc elle en jouira probablement dans une autre vie.

60. Mais, nous l'avons déjà indiqué, notre immortalité future depend d'un fait. Dieu veut-il que notre ame soit immortelle, ou ne le veut-il pas? Le raisonnement ne prouve aucun fait; il faut ou l'expérience, ou le témoignage. L'expérience nous manque dans cet important sujet; il faut donc avoir recours au témoignage; & ce témoignage ne peut être que celui de Dieu lui même; donc la révélation est nécessaire, au moins, pour décider cette grande question.

61. Je ne m'arrêterai point à prouver que Dieu nous l'a accordée cette révélation si desirable, & qu'elle se trouve dans les livres sacrés des Chrétiens. Je renvoye tout lecteur de bonne foi aux Auteurs qui ont écrit sur cette matiere, & particulierement au traité de M. Bonnet. Chap. XIV. 61. 62.

62. Comme l'Auteur du sistême de la nature a défiguré entiérement cette religion si pure si sainte, & si conforme à la raison, & l'a confondue avec la superstition la plus grossiere & avec le fanatisme le plus atroce, il est nécessaire d'en esquisser le tableau.

Le Christianisme ne nous ordonne pas de nous *laisser guider en aveugles par des motifs incertains, ou par les intérêts des autres* (Part. I. pag. 272.): il ne nous dit point *que le parti le plus sûr est de s'en rapporter à ce que* les prêtres *disent* (Part. II. pag. 200.). Au contraire, il nous renvoie à nos propres lumieres, & nous commande expressément d'éprouver tout & de retenir ce qui est bon. C'est nous avertir avec l'Auteur (Part. I. pag. 272.), que *tout homme sensé a le plus grand intérêt d'examiner des opinions que l'on prétend devoir influer sur son bonheur éternel;* & qu'il doit distinguer les erreurs imaginées par les hommes, des vérités que Dieu enseigne. Ce sont les premieres qui sont *fausses* & *nuisibles à la vie présente*: il suffit même de se convaincre qu'une opinion est vraiment & par elle même nuisible à la vie présente pour en conclure qu'elle est fausse; parce que Dieu est éga-

Chap. XIV. 68. 69. pêchant de s'abandonner au crime sous l'espoir de le réparer par la repentance.

68. Mais ces dispositions, bien loin d'être destructives, sont très utiles à toute société. Comment ôteroient-elles le desir d'améliorer leur sort aux hommes, auxquels elles disent que si la mort les surprend, ils ne feront que de passer d'un petit bonheur à un plus grand, puisque *leur vie actuelle n'est qu'un passage à une vie plus importante* (Part. I. pag. 173.)? *Le dogme d'une vie future* ne *les empêche pas de s'occuper de leur vrai bonheur, de songer à perfectionner leurs instructions, leurs loix, leur morale, & leurs sciences.* Le bonheur à venir n'est promis aux Chrétiens, qu'autant qu'ils pratiquent la morale évangelique, & cette morale est précisément celle que la nature enseigne pour être heureux dans ce monde. L'évangile ne fait que l'épurer, la perfectionner, & la fortifier par des motifs puissans. Cette morale mene donc au vrai bonheur, elle fournit les moyens de perfectionner nos institutions & nos loix.

69. Pour ce qui regarde les sciences, la morale veut que chacun s'applique à remplir les devoirs de sa vocation; donc ceux qui sont appellés à perfectionner les sciences, doivent y travailler pour se conformer à la morale, & y travailler parce que telle est la volonté de Dieu, pour se conformer à l'esprit de la morale évangelique. Je touche à la fin de ma carriere, &, s'il est m'est permis de parler de moi, je dirai que menant une vie retirée & éloignée de tout in-

trigue, ne faisant ma cour qu'à mon maître, & ne la faisant que par l'exactitude à remplir mes devoirs, je n'ai jamais eu d'encouragement, que quelquefois même cette exactitude à m'acquiter des mes devoirs m'a attiré des chagrins: cependant ma conscience ne me reproche ni relâchement ni négligence à remplir ma vocation, & la seule pensée qui m'a soutenu pendant tant d'années, à été qu'en travaillant autant que mes forces me le permettoient, je faisois ce que Dieu m'avoit prescrit, en me mettant dans les différentes circonstances où je me suis trouvé. Chap. XIV. 69. 70.

70. Comment l'Auteur a-t-il pu dire; *en effet si nous examinons les choses sans prévention, nous trouverons que la plupart des préceptes que la religion, ou sa morale fanatique & surnaturelle, donnent aux hommes, sont aussi ridicules qu'impossibles à pratiquer. Interdire les passions aux hommes c'est leur défendre d'être des hommes; conseiller à une personne d'une imagination emportée de modérer ses desirs, c'est lui conseiller de changer son organisation, c'est ordonner à son sang de couler plus lentement. Dire à un homme de renoncer à ses habitudes, c'est vouloir qu'un citoyen accoutumé à se vêtir, consente à marcher tout nud; autant vaudroit-il lui dire de changer les traits de son visage, de détruire son tempérament, d'éteindre son imagination, d'altérer la nature de ses fluides, que de lui commander de n'avoir point de passions analogues à son énergie naturelle, ou de renoncer à celles que*

Chap. XIV. 70-72. *l'habitude & ses circonstances lui ont fait contracter & ont converties en besoins.* (Part. I. pag. 357. 358.)

71. En quoi consiste le fanatisme de la morale religieuse? Est-il ridicule d'ordonner aux hommes, non pas de se dépouiller de toute passion, mais de les régler, ou, comme dit l'Auteur (pag. 358. à la fin.), *de les diriger?* Est-il ridicule de vouloir qu'ils modérent leurs desirs, qu'il déracinent leurs mauvaises habitudes par des habitudes contraires, qu'il détournent leur imagination des objets qui peuvent les porter au vice? La raison ne prescrit-elle pas la même chose, cette raison qui est non seulement *l'art de choisir les passions que nous devons écouter pour notre bonheur* (Part. I. pag. 359.), mais aussi l'art de fixer les limites dans lesquelles on doit contenir les passions les plus légitimes.

Ces préceptes ne sont pas impossibles à pratiquer; ils sont difficiles, mais ils le sont moins si l'on s'y prend de bonne heure, si les réflexions préviennent l'accés de la passion.

72. Si ces préceptes sont ridicules & impossibles, à quoi sert la longue exhortation que la nature nous adresse, & que nous avons rapporté au §. 17. de ce chapitre? Ordonner à un homme dur d'être humain; à un volupteux d'être fidelle à la tendresse de son épouse; à un homme violent & emporté d'être juste, bon, indulgent, n'est-ce pas comme si l'on vouloit qu'il change les traits de son visage, qu'il détruise son tempé-

rament, qu'il altére la nature de ses fluides? L'auteur n'auroit-il fait parler la nature que pour éblouir les simples; & dans le fait toute sa morale ne se réduiroit-elle pas à dire, faites ce que vos passions, vos habitudes, & votre tempérament vous inspirent? Il faut avouer que ce précepte est facile à pratiquer. Chap. XIV. 72. 73.

73. Par cette réflexion je ne prétend pas accuser l'Auteur d'une prévarication si noire. Mon but est de faire sentir sa contradiction dans la matière la plus importante pour chaque individus, pour chaque nation, & pour tout le genre humain. L'Auteur soutient d'un côté que la religion a tort d'ordonner aux hommes de modérer leurs passions, de renoncer à leurs habitudes; *c'est leur défendre d'être des hommes; - - autant vaudroit-il lui dire de changer les traits de son visage;* d'autre côté il reproche à la religion de fournir aux hommes *le moyen de compenser par des pratiques ce qui manque à leurs mœurs*, il observe qu'*il est bien plus aisé de croire ou d'adopter des dogmes, & de se conformer à des cérémonies, que de renoncer à ses habitudes, ou de résister à ses passions* (Part. II. pag. 246.). C'est à dire, la nature veut qu'on renonce à ses habitudes, qu'on résiste à ses passions. La religion donne les mêmes préceptes, mais elle fournit les moyens de les violer impunément; au lieu que la raison, la nature n'est pas si complaisante. La religion est ridicule lorsqu'elle donne ces préceptes, si elle prétend qu'on les observe; la na-

Chap. XIV. 73.74. ture donne précisément les mêmes préceptes, en exige l'observation, & n'est rien moins que ridicule.

74. Les pratiques religieuses ne sont pas faites pour compenser ce qui manque aux mœurs; elles sont toutes destinées à conserver les mœurs dans toute leur pureté. Il est donc impossible que *les hommes les plus déréglés soyent souvent très attachés à la religion;* ils sont tout au plus attachés à l'extérieur d'une religion qu'ils méconnoissent aussi bien que ces *stupides qui ne reconnoissent d'autre vertu qu'une aveugle soumission à des pratiques futiles* (Part. II. pag. 355.). Ils ressemblent à ces Pharisiens que le fondateur de notre religion a tant blâmés. Le principal *culte* de cette religion *est*, comme l'Auteur dit de l'Athéisme, *le sacrifice des vices & la pratique des vertus réelles; son objet est la conservation, le bien-être & la paix des hommes; ses récompenses sont d'abord l'affection, l'estime & la gloire, ou à leur défaut le contentement de l'ame & l'estime méritée de soi-même*, & de plus l'approbation de l'être suprême, *dont rien ne privera jamais les mortels vertueux; ses châtimens sont non seulement la haine, le mépris, l'indignation que la société réserve toujours à ceux qui l'outragent*, mais aussi l'improbation du créateur, *auxquels la puissance la plus grande ne peut jamais se soustraire.* (Part. II. pag. 409.)

75. Le Christianisme n'a pas *indignement confondu toutes les notions du juste & de l'injuste,* du

du vice & de la vertu. (Part. II. pag. 262.). S'il dit que *la vertu est ce qui est conforme à la volonté de l'être incompréhensible qui gouverne la nature;* il dit aussi que c'est par les lumieres de la raison que nous pouvons connoître ses volontés. La morale de l'Evangile est très conforme à la raison & à la nature. C'est la justice que les incrédules les plus déterminés ont rendu à nos saints livres. On n'y trouvera jamais une *divinité peu morale, qui tantôt prescrira la vertu, & qui tantôt commandera le crime & l'absurdité; qui tantôt sera l'amie & tantôt l'ennemie de la race humaine; qui tantôt sera bienfaisante, raisonnable & juste, & qui tantôt sera insensée, capricieuse, injuste & despotique.* (Part. II. pag. 263.). On y trouvera une divinité très morale, qui prescrit toujours la vertu, qui est toujours amie de la race humaine, toujours bienfaisante, raisonnable & juste. Si *sa bonté rassure le méchant, & sa rigueur trouble l'homme de bien,* (Part. II. pag. 264.), c'est parce que les hommes abusent de tout. La justice de Dieu doit épouvanter le méchant; sa bonté est faite pour rassurer l'homme de bien, & le délivrer des craintes que ses foiblesses pourroient lui inspirer.

Chap. XIV. 75.

CONCLUSION.

Je me suis efforcé de montrer que l'Athée suppose sans aucun fondement que la matiere existe par elle même; que le mouvement lui est es-

ſentiel; que les êtres immatériels ſont des chimeres, & qu'il n'y a point de Dieu. Celui qui ſuppoſe tout & ne prouve rien, eſt-il *un penſeur qui ayant médité la matiere, ſon énergie, ſes propriétés, & ſes façons d'agir, n'a pas beſoin pour expliquer les phénomenes de l'univers & les opérations de la nature, d'imaginer des puiſſances idéales, des intelligences imaginaires?* (P. II. p. 323. 324.). N'eſt-ce pas plutôt un homme, qui, faute d'avoir bien médité la matiere, ſon énergie & ſes propriétés, lui attribue des propriétés idéales, & des énergies imaginaires?

Sortant des ſentiers épineux de la controverſe, j'ai tâché de prouver directement que la matiere eſt un être contingent, que le mouvement ne lui eſt point eſſentiel, que nous avons une idée claire & diſtincte des êtres immatériels, que notre ame eſt de cette eſpece, que Dieu exiſte, qu'il y a une religion naturelle, & que la morale du Chriſtianiſme eſt fondée en raiſon, auſſi invariable que la nature des choſes, & ſupérieure à la morale naturelle par ſa pureté & par ſes motifs.

L'Auteur (Part. II. pag. 331.) laiſſe *au Lecteur le ſoin de juger ſi le ſyſtême de l'athéiſme eſt auſſi abſurde que voudroient le faire croire ces profonds ſpéculateurs, perpétuellement en diſpute ſur les productions informes, contradictoires & bizarres de leur propre cerveau.* Je laiſſe au Lecteur le ſoin de juger ſi le ſyſtême de l'Athéiſ-

me n'eſt pas le comble de [illegible] vrai que, *peut être, jusqu'ici le ſyſtême du Natura-liſme n'avoit point encore été développé dans toute ſon étendue,* (*) nous devons toute notre reconnoiſſance à l'Auteur qui développant dans toute leur étendue les principes de l'Athéiſme & du ſyſtême du naturaliſme, nous a clairement montré que ces principes ſont faux, & que ce ſyſtême eſt totalement deſtitué de fondement. Graces à ſes ſoins, *des perſonnes non prévenues ſeront au moins à portée de reconnoître ſi l'Auteur a bien ou mal raiſonné, s'il s'eſt diſſimulé les plus importantes difficultés,* ou plutôt s'il n'a pas entiérement paſſé ſous ſilence les ſolutions qu'on apporte contre ſes difficultés, & les raiſonnemens qu'on fait en faveur des propoſitions contraires aux ſiennes; *s'il a été de mauvaiſe foi,* (je ne l'en accuſe point,) *ſi, comme les ennemis de la raiſon humaine, il a recours à des ſubterfuges, à des ſophiſmes, à des diſtinctions ſubtiles, qui doivent toujours faire ſoupçonner ou que l'on ne connoît pas ou que l'on craint la vérité.* Les vrais ennemis de la raiſon humaine ſont, malgré toute leur bonne foi, ceux qui tâchent de la tromper par des ſophiſmes. Le Lecteur jugera ſi l'eſprit ſyſtêmatique n'a pas tellement aveuglé l'Auteur qu'il a pris les ſubterfuges & les ſophiſmes pour

(*) L'Auteur (pag. 356. à la fin) répéte que jusqu'ici *les principes* de l'Athéiſme *n'ont point encore été ſuffiſamment développés.* Ces deux textes diſent, à mon avis, que l'Auteur a rempli cette tâche.

des bonnes raisons. C'est, je l'avoue, ce que je crois avoir démontré par des raisonnemens sans replique. Des esprits supérieurs au mien pourront y trouver des réponses, y découvrir des défauts; je les supplie de me faire part de leurs remarques, pourvu que ce ne soit pas des possibilités vagues, ou des simples railleries. Qu'on égaye, si l'on veut, les raisonnemens, mais qu'on raisonne. En réfutant le Systême de la nature, j'ai montré l'endroit précis où est le sophisme. J'espère qu'on aura la même attention pour moi.

On ne doit pas oublier que le systême de la nature tend tout à établir cette seule proposition, *il n'y a point de Dieu.* Pour accorder la non existence de Dieu avec l'état actuel des choses, il est nécessaire 1° que la matiere existe par elle même, 2° que le mouvement lui soit essentiel, 3° que tout ce qui existe soit ou matiere ou mode de la matiere. Si une de ces propositions est fausse, le systême de la nature tombe.

Il faut donc pour le défendre, faire voir qu'il n'y a pas un seul des argumens destinés à prouver le contraire de ces propositions, qui ne soit un sophisme. S'il y en a un seul de concluant, il bat en ruine une des propositions fondamentales du systême de la nature, & tout le systême s'écroule avec elle. C'est une réflexion que ne doivent pas oublier ceux qui me feront l'honneur de me combattre. Tant qu'il reste un seul de

mes raiſonnement ſans réponſe, je n'ai pas beſoin de repliquer.

Si l'on n'étoit pas content de la méthode que j'ai ſuivi, ſi l'on jugeoit que je paſſe ſous ſilence des objeĉtions importantes, je ſuis prêt à donner une nouvelle édition du ſyſtême de la nature avec un commentaire perpétuel, qui fera voir que mes omiſſions n'ont pas été volontaires.

J'avois deſſein d'ajouter quelques notes deſtinées à confirmer quelques articles de cet ouvrage, & à expliquer ma penſée ſur quelques points de Métaphyſique auſſi importans que controverſés. Mais ce livre eſt aſſez volumineux. Je pourrai former de ces notes un ſecond tome, ſi le public eſt aſſez ſatisfait de celui-ci pour en ſouhaiter la continuation.



